فى النفس والجسد

بحث فى الفلسفة المعاصرة

دكتور محمود فهمي زيدان

الأستاذ بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٠

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر

بيروت ص. ب ٧٤٩

في النفس
بحث في الفلسفة المعاصرة

في النفس والجسد
بحث في الفلسفة المعاصرة

دكتور محمود فهمي زيدان
الأستاذ بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٠

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت ص.ب ٧٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الكتاب

مقدّمة

من المشكلات الفلسفية ما كان موضوع اهتمام بالغ عند الفلاسفة الأقدمين وظلت كذلك عند كثير من الفلاسفة المسيحيين والإسلاميين الأوائل والفلاسفة المحدثين . لكن يظن بعض المفكرين أن لم يعد لتلك المشكلات اليوم سوى الأهمية التاريخية ، ومن تلك المشكلات ثنائية النفس والبدن في الانسان. ان الهدف الأول من هذا الكتاب أن يبين في وضوح وجلاء أن هذه المشكلة لا تزال حية عند كثير من الفلاسفة المعاصرين وإن بحثوا فيها بمسميات أخرى ، مثل « طبيعة العقل » ، أو « تصور العقل » ، أو « مشكلة العقل والجسم » ، أو أدرجوها تحت مباحث يسمونها « فلسفة العقل » أو « علم النفس الفلسفي » وقد أخذ هؤلاء الفلاسفة المعاصرون يطرقون تلك المشكلة من أبواب جديدة فتحها لهم وسائل التحليل الفلسفي الحديث أو ظهور نظرية التطور البيولوجية أو تقدم معارفنا الفسيولوجية عن المخ ، أو ظهور الحاسب الالكتروني وما يثيره من تساؤلات حول حقيقة التفكير في الانسان .

يهدف الكتاب ثانياً إلى اقتراح حل معين لمشكلة ثنائية النفس والبدن وذلك برفض الثنائية منذ البدء ، والميل إلى نوع من الواحدية ، وقد أفدنا في موقفنا المقترح من النظريات المعاصرة ، احتفظنا منها بما رأيناه مقنعاً ، واستبعدنا ما كان موضوع نقد أو اعتراض.وخلاصة الحل المقترح أن نبدأ بأخذ تصو الانسان تصوراً أوّلياً بسيطاً لا يقبل التحليل إلى نفس

وبدن وأن نأخذ النفس والبدن على أنهما تصوران تابعان لتصور الانسان مشتقان منه . نعم الانسان في واقعنا التجريبي كائن واحد لا فصل بين نفسه وجسمه ، لكننا نقترح أنه كائن واحد أيضاً في الفكر والتصور بدأ ديكارت بحثه في المشكلة الثنائية بالبحث في النفس وأبان أنها من طبيعة لا مادية وأنها ماهيته ويمكننا تصور وجودها مستقلة عن البدن ، فجعل الانسان جامعاً بين أضداد ، كما جعل مشكلة وحدة الانسان مستحيلة الحل . وتجنباً لهذا الموقف ، لجأ فلاسفة آخرون إلى محاولة تقديم تفسير فسيولوجي أو تفسير سلوكي لحياتنا الشعورية ولكن وقفت أمام هذين التفسرين عقباتٌ كأداء ، وذلك لأن الانسان تصدر عنه بعض الحالات النفسية التي لا تقبل التناول الفسيولوجي كما أن النظرية السلوكية لم تستطع تفسير كل حالات النفس وظواهرها . قد نكون أسعد حظاً إذا قلنا أن الانسان ليس جسماً بحتاً وليس نفساً خالصة وإنما هو كائن مادي فريد يتميز عن الكائنات العضوية واللاعضوية بما به من حياة شعورية . ويجب أن نفسر تلك الحياة الشعورية في إطار تصور الانسان ككل ، لا في إطار النفس ككائن مستقل .

الاسكندرية في ديسمبر ١٩٧٧ .

الفصل الأول

المشكلة وتحديدها

صياغة المشكلة :

يمكننا صياغة المشكلة التي نحاول حلّها في هذا الكتاب على النحو التالي . بالانسان جسم يتركب من أجزاء وأعضاء من نماذج مختلفة ، يؤدي كل منها وظائف معينة ؛ لكن به أيضاً حالات نفسية وحوادث عقلية ، ويمكن تفسير كل ما يصدر عن جسمه من حركات وتغيرات طبقاً لقوانين علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء . فهل يمكن تفسير حالاته النفسية وحوادثه العقلية بنفس القوانين ؟ ليست الإجابة على هذا السؤال أمراً بسيطاً إنما تحتاج لبحث وجهد ؛ فإذا وصلنا إلى إمكان تفسيرها بالقوانين التجريبية السابقة ، حق لنا القول أن الانسان ليس لا جسماً ، أما أن واجهتنا صعوبات في هذا التفسير التجريبي للحياة الشعورية فإننا مطالبون بتقديم تفسير مناسب لها ، وحينئذ يجوز لنا القول أن الانسان ليس مجرد جسم وانما هو جسم ونفس . لكن ها هنا تنشأ مشكلة جديدة : اذا كان الانسان جسماً ونفساً معاً فما العلاقة بينهما ؟ ولذلك فإن البحث في طبيعة الحياة الشعورية أو النفس الانسانية يعبر عن مشكلة حقيقية .

الانسان كائن فريد :

يمكننا صياغة مشكلتنا بطريقة أخرى ، إن الانسان كائن يعيش في عالم الكائنات العضوية واللاعضوية ، لكنه يختلف عنها قليلاً أو كثيراً . إن الإنسان يرى ويسمع ، يتألم ويفرح ، يتخيل ويتذكر ، يرغب في حاجات وينفر من أشياء ، ويريد ويختار ، يشك ويعتقد ، يتكلم اللغة وله حضارة ، يصنع الآلة ويوجهها لغايات يحققها . لكن لا معنى لإسناد هذه الخصائص أو الأوصاف إلى أي كائن لا عضوي من حجر أو ماء ، بل لا معنى لإسنادها إلى النباتات . هيا نطبق هذه الخصائص على الحيوان . نعم . يرى الحيوان ويسمع ، يتألم ويلتذ ، يرغب وينفعل ، يتغلب على بعض الصعوبات التي تواجهه لإشباع حاجاته ، تصدر عنه أصوات ، وقد يتفاهم مع غيره من أفراد نوعه بلغة ما . وقد تجذبنا هذه الوقائع إلى القول أن الانسان حيوان وأن ليس هناك من اختلاف بينهما إلا في الدرجة ــ ذلك مضمون نظرية التطور الحيوية ، وهي كبقية النظريات العلمية التجريبية تحتمل الصدق والكذب ، تصدق إذا لم توجد حالة تجريبية سالبة تعصاها ، وتكذب إذا وقعنا على مثل تلك الحالة . نحن ميالون إلى القول أنه توجد عدة حالات سالبة تطعن في صدق نظرية التطور ، نختار هنا حالتين فقط : الكلام والاخلاقية .

النطق باللغة خاصة تميز الانسان عن باقي الحيوانات ، ومع النطق التفكير ، ويرتبط التفكير بالعمليات العقلية العليا بوجه خاص . وهي القدرة على التفكير المجرد والتعبير عن المعاني العامة والاستدلال الذي يتضمن التنبؤ بما قد يحدث في المستقبل ، ومع التفكير الوعي بالذات . ذلك مقصود أرسطو حين قال أن الانسان حيوان ناطق . وإلى مثل ذلك ذهب ديكارت ، الذي رأى أن الانسان كائن ناطق مفكر لكنه ليس

حيواناً[1] ولقد جاءت الدراسات المعاصرة في علم الأحياء في صف أرسطو وديكارت ناقدة لعلماء التطور . رأى بعض علماء الأحياء المعاصرين أن الأصوات المنطوقة التي تصدر عن القردة والقردة العليا مختلفة تماماً عن اللغة الانسانية ويشرحون ذلك بقولهم أن الأنسجة العصبية في مناطق معينة من اللحاء المخي في الانسان — وهي بالغة الدقة في وظائفها — مصدر ما بكلام الانسان من إيقاع وتنغيم وانتقال من النطق بحرف أو لفظ إلى حرف أو لفظ آخر بفجوة زمنية ، لكن القردة والقردة العليا محرومة من هذه الخصائص التشريحية[2] . وإذا أضفنا إلى ذلك أن اللغة الانسانية تقوم على الرمزية ، بمعنى أن بعض مفرداتها وعلاماتها تدل على تصورات مجردة لا ترتبط بموضوعات حسية قريبة ، لزم أن تكون هذه اللغة مختلفة عن أصوات الحيوانات اختلافاً في النوع لا في الدرجة[3] .

---

(١) جعل ديكارت الحيوانات مجرد آلات لا وعي بها ولا تفكير وانه يمكن تفسير كل ما يصدر عن الحيوان من غريزة واحساس وانفعال الخ تفسيرا اليا تجريبيا بحتا بفضل قوانين الكيمياء وعلم وظائف الاعضاء ٠ أما الحياة الشعورية في الانسان فلا يمكن تفسيرها تفسيرا كاملا بتلك القوانين وحدها ٠ لكن الابحاث الحديثة أظهرت أن العلماء لا أدريون بشأن وعي الحيوان بذاته، فلا سبيل لنا الى تقريره أو تكذيبه ٠ كما أظهرت أبحاث علم وظائف الاعضاء المعاصرة أن بالحيوان حالات نفسية وحوادث عقلية لكنها محدودة بحاجاته القريبة ، لكنه لا يفكر بالمعنى الدقيق ٠

انظر : Philosophical Works of Descartes, translated by Haldane and Ross, Vol. I, Discourse on Method, pt. V p. 116, London, 1931. Descartes, Philsoophical Writings, translated by Anscombe and Gcach, Discourse, V, p. 41 - 4,

سوف نشير فيما بعد الى نصوص ديكارت من هاتين الترجمتين معا ٠

(٢) Sommers, The Biology of Behaviour p. 58 Sidney, 1972

(٣) S. Langer, Philosophy in a New Key, p. 51,

نخلص من ذلك إلى أن النطق بالمعنى السابق غير موجود في الحيوان

ويمكننا ثانياً أن نسمي الانسان كائناً أخلاقياً بينما لا نسمّي الحيوان كذلك . إذ لا معنى للحديث عن قيم ومبادىء خلقية وسلوك خلقي ومسئولية وجزاء في عالم الحيوانات . يبدو أن الأخلاق مرتبطة بالاختيار ، ويقوم الاختيار على الوعي بمبادىء وقواعد يسلك الانسان وفقاً لها ، ولا ترتبط هذه القواعد والمبادىء بالغريزة والحاجة القريبة دائماً ، لكن سلوك الحيوان محدود بحاجاته القريبة فقط[1] .

لنا الآن أن نتساءل : ما هذا الذي يميز الانسان عن باقي الحيوانات وعن الجمادات جميعاً ؟ قد نجيب بأن ما يميزه عنها هو مابه من نفس ، ونريد الآن البحث في طبيعتها .

تحديد مجال البحث :

لمشكلة طبيعة النفس الانسانية عدة جوانب : جانب ديني ، وآخر أخلاقي ، وثالث يرتبط بعلم الأحياء ، ورابع فلسفي ، وسوف نحدد مجال بحثنا بالجانب الأخير دون الجوانب الأخرى . ولا بأس من الإلمام تلك الجوانب في عجالة نعرض فيها المعاني الاشتقاقية للكلمات التي نستخدمها في صياغة المشكلة وحلها ، وهي « نفس » ، « روح » ، « عقل » ، ثم نشير إلى معاني تلك الكلمات في الأديان وفي نظريات بعض الفلاسفة . كلمة « نفس » في اللغة العربية مشتقة من « نفَس » ومع النفَس الحياة ، وكذلك معنى الكلمة اليونانية پسُوخى التي نترجمها

---

(١) انظر : A. Quinton, The Nature of Things, pp. 104 - 5, London, 1973 .

بالنفس ، ومعنى الكلمة اللاتينية أنيما التي لها نفس الترجمة ، ولذلك فمعنى النفْس اشتقاقاً أنها مصدر الحياة وهي ما نميز بفضلها الكائن الحي مما لا حياة فيه . أما كلمة روح فقد استخدمها العرب في الجاهلية بمعنى ريح ورائحة ، ولم يربطوها أي معنى نفسي أو ديني[1] ، لكن الكلمة اليونانية ينْيُوما (روح) مشتقة من كلمة تعني النفس والهواء ومن ثم فلها معنى النفْس[2] .

ننتقل إلى معنى كلمتي نفس وروح في الأديان . تميز اليهودية بين النفس والروح ، وترى في النفس مصدر الحياة وتقوم في الدم ، بينما تدل الروح على نفس الله أي الأمر الإلهي ، وقد كان اليهود يتصورون الله تصوراً بشرياً يخلعون عليه صفات جسمية[3] ، كأن الانسان في اليهودية نفس وجسم بينما ترتبط الروح بالله . أما في المسيحية فإنا نجد الانسان في العهد الجديد جسماً ونفساً وروحاً وفي ذلك يقول القديس بولس في الرسالة الأولى إلى أهل سالونيك : « أدعو إله السلام أن يطهركم تطهيراً كاملاً وأن يحفظ أرواحكم ونفوسكم وأجسامكم بريئةم ن الخطايا يوم يأتي أبونا المسيح . إنّ مَنْ يدعوكم صادق أمين وأنه سوف يطهركم » . ومن الواضح أن للنفس في المسيحية دلالة خلقية بالإضافة إلى دلالتها الدينية ، إذ تأمر الانسان بمحاربة طبيعته الشريرة وكفاح شهواته الحيوانية ونوازع العداوة والانتقام ، كما تحثه على التحلّي بالمحبة والتسامح

---

(١) ابراهيم مدكور : في الفلسفية الاسلامية ، منهج وتطبيقه ص ١٤٩ القاهرة ، الطبعة الاولى ١٩٤٧ .

(٢) انظر : W. Kneale, On Having A Mind, p. 12, London, 1962

(٣) أحمد صبحي : في علم الكلام ـ جـ ١ ، الطبعة الثانية ١٩٧٦ ص ٢٧ .

والزهد ، وبذلك تصفو النفس وتتطهر ويدخل صاحبهافي زمرة الصالحين. والانسان في الاسلام أيضاً روح ونفس رجسم . الروح شيء بثّه الله في جسم الانسان لتدب فيه الحياة ، ولعل ذلك معنى الآية الكريمة « وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » . ويوجّهنا القرآن إلى أن ليس في مقدورنا معرفة طبيعة تلك الروح ، وذلك مصداق الآية الكريمة « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . وللنفس في الاسلام دلالة خلقية إذ يميز بين ثلاث درجات لها : الأمارة بالسوء واللوامة والمطمئنة أما النفس الأمارة بالسوء فإنها تعبر عن الغرائز الشريرة والشهوات الحيوانية الدنيا وما يصحبها من انفعالات وعواطف جامحة « وما أبرىء نفسي إن النفس لأمارة بالسوء » وعلى الانسان جهادها . وتعبر النفس اللوامه عن الضمير أو الوازع الذي يغذيه اتباعنا أوامر الله واجتنابنـــا نواهيه ، ويصرفنا عن الرذائل ، فإذا ما تخلصت النفس من سلطان الرغبات الجامحة والإسراف في إشباع غرائزها واتجهت نحو التعقل والتدبر والزهد صارت النفس مطمئنة واستحقت ثواب الله . وذلك معنى الآية الكريمة : « يا أيتها النفس المطمئنة ، أرجعي إلى ربك راضية مَرْضيَّة ، فادخلي في عبادي وداخلي جنّي » .

خذ الآن بعض نظريات الفلاسفة حول النفس الانسانية . الفلاسفة إما ثنائيون يرون الانسان نفساً وجسماً ، وإما واحديون يرون الانسان شيئاً واحداً . وليست النظريات الثنائية نموذجاً واحداً وإنما عدة نماذج ، ويمكننا الإشارة هنا إلى ثلاثة نماذج أساسية : ثنائية صوفية وهي ما دعا إليها أفلاطون ، وثنائية عقلانية وهي موقف ديكارت ، وثنائية غير ديكارتية ، وهي تلك النظريات الحديثة والمعاصرة التي أخذت من نظرية ديكارت أبرز مواقفها ورفضت منه من المواقف ما لها أهداف لاهوتية .

ولا بأس من الإشارة إلى نظرية أفلاطون جدّ الثنائية[١] . أما الثنائيات الأخرى فسوف تحتل جانباً كبيراً من هذا الكتاب . رأى أفلاطون أن النفس الانسانية متميزة من الجسم بطبيعتها اللامادية ، وهي مصدر حياة الانسان وحركاته وأن وجودها سابق على وجود الجسم فقد كانت تحيا في عالم آخر قبل أن تهبط في الجسم ، وحين يموت الانسان تصعد النفس إلى عالمها الأول الذي تتوق إليه ، والنفس لا الجسم هي الانسان على حقيقته ، أما الجسم فليس إلا آلة تستخدمه ، فالانسان يستخدم يديه وعينيه وجسمه كله ، ومن يستخدم شيئاً يختلف عن الشيء الذي يستخدمه وإذن فالانسان ليس مجرد جسم . ولأفلاطون نظرية أخلاقية تقوم على نظريته في طبيعة النفس ، يوصي فيها بوجوب تدريب الانسان نفسه على مقاومة شهواته الجسدية وميوله الجامحة وحبه للشهرة والسيطرة وأن يصبح العقل رائد السلوك ، فإذا حدث التناسق بين شهوات الجسد وانفعال الشجاعة وأوامر العقل صفت النفس وتجردت من علائق المادة واتجهت بدافع الحب والشوق إلى العالم الذي كانت تحيا فيه من قبل[٢] . ولقد أثّرت الثنائية الأفلاطونية في كثير من الفلاسفة حول النفس في العالم الاسلامي مثل معمر بن عبّاد السلمي من المعتزلة وإمام الحرمين من الأشاعرة والفارابي وبن سينا والغزالي من الفلاسفة[٣] وفي العالم المسيحي في العصر الوسيط مثل أوغسطين وجيوم دوفرني ، وبعض الفلاسفة

---

(١) لم تبدأ ثنائية النفس والجسم في الواقع بسقراط وافلاطون وانما يمكن التماسها من قبل فيحضارةالشرق الادنىالقديم ثم فيالتعاليم الاورفية ٠

(٢) (1) Alcibiades, I, 129 B - 130 C وايضا :

The Enylopedia of Philosophy, edited by P. Edwards, Vol. IV, p. 141, New York, 1967 .

(٣) ابراهيم مدكور : المرجع السابق ص ١٥٦ ـ ١٥٧ ٠

المحدثين مثل ديكارت والمتأثرين به . نلاحظ على هؤلاء الثنائيين جميعاً أنهم لا يميزون بين النفس والروح وإنما يجعلون دلالتهما واحدة نستثني منهم الغزالي وبن رشد اللذين ميزا بينهما لأهداف دينية وأخلاقية[1] .

فلاسفة الواحدية هم أيضاً نماذج شتى ، يمكننا التمييز بين ثلاثة نماذج من النظريات : واحدية مادية وواحدية الشخص وواحدية محايدة. أما الواحدية المادية فهي التي ترى أن الانسان ليس إلا جسماً ، وأن الحياة الشعورية في الانسان ليست سوى حركات بدنية وتغيرات فسيولوجية في المخ . وأهم دعاة هذه النظرية من الفلاسفة القدماء ديموقريطس وزينون الرواقي وأبيقور الذين وإن نادوا بثنائية النفس والجسم وإن نادوا نظريات خلقية تنطوي على سمو النفس على الجسم وتفضيل الحكمة والفضيلة على تحصيل اللذائذ العاجلة ، غير أن النفس عندهم من طبيعة مادية . وقد نادى بعض مفكري الاسلام بموقف شبيه مثل العلاف من المعتزلة والأشعري والباقلاني من الأشاعرة[2] . ومن دعاة الواحدية في العصر الحديث توماس هوبز وقد تطور اتجاهه عند كثير من الفلاسفة والعلماء المعاصرين ممن سنأتي على ذكرهم فيما بعد .

وأما واحدية الشخص فإنها لا تبدأ البحث في مشكلة طبيعة الانسان بالحديث عن جسم أو عن نفس وإنما تبدأ بالحديث عن الشخص Person وأنه تصور أولي لا يمكن تحليله . نعم تبدأ الثنائيات بالحديث عن الانسان شيئاً واحداً في عالم الواقع لا يمكن فصل أحد عنصريه عن الآخر لكنها

---

(۱) محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام الطبعة الاولى ص ٩٢ ، ١٢٠ ، ١٧٤ ـ ١٧٥ ، القاهرة ١٩٤٩ ·

(٢) ابراهيم مدكور : المرجع السابق ص ١٥٦ ·

ترى إمكان تحليل تصور الانسان إلى تصوري النفس والجسم ، لكن واحدية الشخص تتصور الانسان كائناً واحداً لا يمكن تمييز عنصريه في الفكر . ولقد اتخذ هذا الموقف صياغة واضحة عند بعض الفلاسفـــة المعاصرين مثل فنجنشتين وأتباعه ، ممن سنعرض لهم فيما بعد ، لكننا نجد جذور هذا الموقف عند أرسطو وسبنوزا . نعم . كان أرسطو يتحدث عن النفس والجسم في الانسان ، لكنه لم يقل أن النفس جوهر مستقل عن الجسم تدخل فيه وتخرج منه ، أو يمكن للنفس أن توجد دون جسم كما رأى كثير من الثنائيين وفي ذلك يقول أرسطو :

« يحسن تجنب القول أن النفس تتعلم أو تفكر بل قل أن الانسان هو الذي يفعل ذلك بفضل ما به من نفس » (De Anina, 408 b 13 - 15) .

رأى أن الانسان شيء واحد في الواقع والتصور ، وأن النفس ليست إلا صورة الجسم أي أنها مجرد أداء الجسم لوظائفه أو ليست النفس كياناً واقعياً مستقلاً وإنما مجموعة من الاستعدادات أو القدرات مثل الادراك الحسي والتخيل والتذكر والتفكير وما إلى ذلك ، ولقد قدم سبنوزا تصوراً لواحدية الشخص أكثر وضوحاً من أرسطو فقد رأى أنه يمكن النظر إلى الانسان على أنه شيء مادي بحت كما يمكن النظر إليه على أنه كائن مفكر بحت ، لكن لا تعبر أي من النظرتين تعبيراً دقيقاً عن طبيعة الانسان لأنه ليس شيئاً مادياً بحتاً ولا فكراً خالصاً ، وليس مركباً من مادة وفكر ، إنما هو شيء واحد له وجهان : امتداد وفكر ، ومن هذه الجهة فالانسان مثال من عدد لا متناه من الأمثلة التي تعبر عما يسميـــه سبنوزا الجوهر الواحد وهو « الله أو الطبيعة » .

عرضنا فيما سبق لمعاني كلمتي روح ونفس في الأديان السماوية وفي نظريات بعض الفلاسفة . والآن نقول أن الباحث في مشكلتنا يستخدم

أيضاً كلمة « عقل » . ولعل أفلاطون وأرسطو من أوائل الفلاسفة الذين أعطوا للعقل معنى واضحاً وهو مجموعة القدرات العقلية العليا من تخيل وتذكر وتجريد وتعميم ومقارنة واستدلال واستنباط وحدس وتأمل ونحو ذلك . وتلك القدرات متميزة من الظواهر النفسية التي تتمثل في الاحساس والرغبات والانفعالات والعواطف والإرادة ونحو ذلك ؛ ولكل من أفلاطون وأرسطو نظريته في العقل ، هي نظريته في المعرفة التي تنسق مع نظريته في الوجود . (وللفلاسفة الاسلاميين نظريات في العقل تختلف عن نظرياتهم في النفس ، اتخذوها أساساً لنظريات أخرى في النبوة والسعادة أو الاتصال ، ما لا يعنينا هنا أمرها[1]) .

خاتمــة :

رأينا فيما سبق أن للبحث في النفس الانسانية جوانب دينية وأخلاقية وحيوية (بيولوجية) وفلسفية . وسوف نحدد بحثنا في الجانب الفلسفي من النفس دون الجوانب الثلاثة الأخرى . ونعيد صياغة مشكلتنا بعد تحديدها فيما يلي هل الانسان مجرد جسم أم أن به شيئاً آخر ؟ وإذا كان الفرض الأول فهل تقبل حالاتنا النفسية رحوادثنا العقلية التفسير الطبيعي الفسيولوجي ، وإن كان لا يمكن تفسير حياتنا النفسية العقلية تفسيراً تاماً بقوانين العلوم التجريبية فكيف نفسرها ؟ ما طبيعتها ؟

لما كان واضحاً أن لكلمات « نفس » و « روح » دلالات دينية وأخلاقية فانا نؤثر استخدام كلمة « عقل » مرادفة لهما ، لأن ليس لها تلك الدلالات . ولهذا الاستخدام أصوله عند ديكارت الذي كان يوسع

---

(١) ابراهيم مدكور : المرجع السابق ، الفصلان الثاني والثالث .

من معنى التفكير بحيث يشمل كل الظواهر النفسية والحوادث العقلية ولا يقصره على الاستدلال أو البرهنة أو إدراك المعاني العامة ونحو ذلك ، والعقل والتفكير مرتبطان ، وكثيراً ما كان جون لوك يستخدم العقل مرادفاً للنفس والروح ، بل نجد هذا الاستخدام للعقل مألوفاً في الفلسفة المعاصرة ، فنراها كثيراً ما تتحدث عن الجسم والعقل ، ومشكلة العلاقة بين الجسم والعقل ، وثنائية العقل والمادة ونحو ذلك .

مراجع الفصل الاول

ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية . منهج وتطبيقه ، جـ ١ ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

أحمد صبحي : في علم الكلام ، جـ ١ ، الطبعة الثانية ، الاسكندرية ١٩٧٦ .

محمود قـــاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، القاهرة ١٩٤٩

Descartes, Philosophical Works of Descartes vol. I, translated by E. Haldane and G. R. Ross Cambridge, 1931 . Philosphical Writings, trans. by P. Geach and E. Anscombe Nelson, London, 1954 .

Edwards, P., (editor), The Encyclopedia of Philosopby, vol. 4, Macmillan, New York, 1967 .

Kneale, W., On Having A Mind, London, 1962 .

Langer, S., Mind : Au Essay on Human Feeling, vol. I, Johns Hopkins, Baltimore, 1967 .

Quinton, A., The Nature of Things, Kegan Paul; London, 1973 .

Sommers, P., The Biology of Behaviour, Sydeny, 1972 .

الفصل الثاني

الحياة النفسية وطبيعتها (١)

مقدمة :

نعني بالحياة النفسية مجموعة الظواهر النفسية والحوادث العقلية في الانسان كالاحساس بألم أو بلذة ، وجدان الحزن أو الغبطة ، والادراك الحسي للأشياء والحوادث الطبيعية من حولنا ، وتذكر الحوادث الماضية ، وتخيل أشياء سبق لنا إدراكها أو إبداعها دون أن يكون لها وجود في الواقع ، والانفعالات والرغبات على اختلاف نماذجها ، رالإرادة والاختيار ، وحالات الشك والاعتقاد ، وما نقوم به من مقارنة وتعميم وتجريد استنباط واستقراء وحدس وتنبؤ وما إلى ذلك . ونحاول في هذا الفصل أن نتساءل عن طبيعة حياتنا النفسية أو العقلية ، أهي من طبيعة مادية أم غير مادية . ونبدأ بالحجج التي يمكن أن تتخذ أساساً للقول بلا مادية الحياة العقلية . لدينا حجتان أساسيتان ، (ا) ليست الحياة العقلية موضوع ملاحظة حسية أو تحقيق تجريبي ، (ب) وتقوم الحياة العقلية في مكان وزمن يختلفان عن المكان والزمن اللذين تقوم فيهما الأشياء والحوادث الطبيعية . ونبدأ بالحجة الأولى .

الطبيعة اللامادية للحياة العقلية :

الخاصة الأساسية لأي جسم هي أنه شيء ممتد ، أي أن له أبعاداً في

المكان ويتخذ شكلاً معيناً ، ومن ثم يقبل القسمة الى أجزاء ، كما يقبل المقياس ، ويعني ذلك أن الأجسام تقبل الملاحظات الحسية وإجراء التجارب عليها . لكن الحياة العقلية في الانسان ليست ممتدة في المكان ولا تقبل تلك الملاحظات والتجارب . لا يمكنك رؤية فكرة في عقل شخص آخر ولا رصد ذكرى ، كما لا يمكنك أن تكتشف بالحواس حالة انفعالية أو حالة شك يكابدها إنسان[1] ولعل هذا هو ما قصد اليه ديكارت حين رأى أن النفس الانسانية متميزة في طبيعتها تمييزاً حاسماً عن الجسم أو أي جزء من أجزاء المادة وقد أقام هذا التمييز على القول أن المادة خاصتها الأساسية هي الامتداد وأن النفس خاصتها الأساسية هي الفكر أو الشعور Cogitatio أو thougbt أو Pensée (وقد فهم ديكارت الفكر بالمعنى الواسع الذي يضم كل الظواهر النفسية والحوادث العقلية والوعي بها كما سبق القول) ، وأن ما يفكر لا يمكن أن يكون ممتداً ، « لديّ — من جهة — فكرة واضحة متميزة عن نفسي وهي أني كائن واع شاعر ليس ممتداً ، ولديّ من جهة أخرى فكرة متميزة عن الجسم وهي أنه موجود ممتد في مكان لا شعور له ، ولذلك فمن المؤكد أني في الحقيقة متميز من جسمي ، ويمكنني أن أوجد بدونه »[2] . ويقول أيضاً « .. لا شبه إطلاقاً — حسبما أرى — بين رعشة المعدة وإرادة تناول الطعام . أو بين الإحساس بشيء يثير في ألماً وخبرة الحزن الناشئة عن هذا الاحساس »[3] .

---

(١) قد يقال انه يمكننا ملاحظة تلك الحالات في سلوك خارجي لكننا سوف نفرد فصلا خاصا للسلوك والسلوكية فيما بعد .

(٢) Descartes, Meditation VI, p. 190 (Haldane's translation, Geach's translation, Meditation VI, pp. 114 - 115

(٣) Ibid; P. 188 in Haldane's translation; p. 113 Geach's translation .

يمكن للطبيب أن يرى ببصره أو بأجهزته تقلصات المعدة لكنه لا يمكنه رؤية الإرادة أو الرغبة في تناول الطعام أو الاحساس بالجوع رؤية حسية. ويعبر هيوم — وأن اختلف بمزاجه التجريبي عن المزاج الديكارتي العقلي — عن هذا الموقف الثنائي الحاسم بين النفس والجسم أورع تعبير، حين رأى 'نه لا يمكن تصور الرغبة Passion شيئاً ممتداً، فلا معنى لقولنا « 'ن رغبة ما طولها باردة وعرضها قدم وارتفاعها بوصة »، « ولا يمكنك أن تقول عن فكرة ما أن لها شكلاً مربعاً أو مستديراً أو مثلثاً »، « ولا يمكن لقاعدة خلقية أن توجد على يمين رغبة أو على يسارها كما لا يمكن لرائحة أو صوت أن تكون مستدير الشكل أو مربعاً ». ولما كان هيوم لا يشك في وجود الحياة العقلية في الانسان على الرغم من أنها لا توجد في مكان ولا تقبل الخصائص المكانية فإنه يعلن مبدأ هاماً هو أن من الأشياء ما يوجد لكن في غير مكان ويقرر أن أكثر الموجودات 'نما توجد على هذا النحو[1]. يبدو واضحاً من كل ذلك أن بين الحياة العقلية والحوادث الطبيعية اختلافاً أساسياً هو أن الحالات الأولى لا توجد من مكان بما يتضمنه ذلك من خصائص مكانية تقبل التشكل والمقياس والملاحظة بينما الحوادث الطبيعية توجد في مكان بالضرورة وما يصحب ذلك من ملاحظات حسية ومقادير كمية.

ولا يؤيد هذه النظرة اللامادية إلى الحياة العقلية فلاسفة عقليون وتجريبيون فحسب، وإنما يؤيدها كذلك بعض الفلاسفة الماديين — نقصد أصحاب نظرية الظاهرة الثانوية Epiphenomenalism وأصحاب نظرية التطور الانبثاقي Emergent evolution [2]. يتحمس أصحاب هاتين

---

(١) Hume, A Treatise of Human Nature, pp. 234 - 236, Oxford, 1955.

(٢) تجد موجزا لهاتين النظريتين في الفصل الثامن.

النظريتين لنظرية التطور في علم الأحياء. وهاك خلاصة نظريتهم. كل ما بالكون مادي بحت يخضع لقوانين علوم الطبيعة، الكيمياء، علم وظائف الأعضاء، والكائنات العضوية أكثر تعقيداً في تركيبهاووظائف أعضائها من الكائنات اللاعضوية، وينبثق عن التعقيد خاصة جديدة هي الحياة، وتتفاوت الكائنات الحية في درجة تعقيدها ويبلغ التعقيد مداه في الانسان، والمخ في الانسان تركيب معقد من العمليات الفسيولوجية العصبية، ينشأ عن تعقيده منبثق جديد emergent هو العقل أو الشعور، والمقصود بالمنبثق نشأة شيء جديد له خصائص جديدة تختلف عن الخصائص الفسيولوجية والعصبية في المخ، ولا يمكن التنبؤ بتلك الخصائص الجديدة من قوانين الأحياء ووظائف الأعضاء، بل ليس في متناول تلك العلوم اكتشافها ولا بحثها، وإنما تكتشفها باستبطان فالحياة العقلية ناشئة في أساسها من تركيب الجسم وتعقيده، لكنها لما نشأت اكتسبت خصائص جديدة غريبة على طبيعة الجسم.

خذ حالة الاحساس بالألم مثالاً نوضح به موقف النظرية الانبثاقية — اقترب أصبعي من نار مشتعلة رغماً عني، فأحسست بالألم فابتعد أصبعي عن مصدر النار بحركة لا إرادية. قد يفسر السلوكيون هذا الموقف على أساس المنبه الطبيعي الخارجي وهو النار، والاستجابة العصبية في المخ ما أدت إلى حركة اليد، لكن أصحاب نظرية الانبثاق يؤكدون عنصراً ثالثاً يتوسط المنبه والاستجابة، هو عنصر الوعي المباشر بالألم والتوجع والمعاناة وهو عنصر نفسي خالص أو حالة عقلية خالصة. نعم ينبثق هذا العنصر عن الحوادث الفسيولوجية في المخ لكن ملاحظتها وتسجيلها وبحثها والتنبؤ بها يخرج عن نطاق علم وظائف الأعضاء. إننا نعرفها باستبطان. ولئن سألت كيف نشأت هذه الحالة العقلية عن التغيرات الفسيولوجية

لكانت الإجابة : لا ندري ، لكن عجزنا عن تفسيرها لا يعني عدم وجود الواقعة[1] .

اعتراضات وردودها :

قد يقال إن الاحساس بالألم أمر مادي لأنه يقوم في مكان فإذا جرح أصبعك أو ذراعك أو تألمت فإنه يمكنك الإشارة إلى موضع الألم في هذا العضو المصاب أو ذاك . أليس ذلك دليلاً على أن للاحساس مكاناً ؟ ونجيب بأن الموضع الذي يشير إليه المصاب ليس هو الألم وإنما هو المظهر الفسيولوجي للألم وهو الاستجابة العصبية للمنبه الذي أحدث الجرح أو التلف ، لكن لا يمكنك القول أن الألم قائم في أصبعك أو ذراعك أو في أي مكان آخر ليس للتوجع أو التألم مكان خاص ، لا في العضو المصاب ولا حتى في المخ وإنما يمكنك أن تقول أن التوجع قائم في الجسم كله أو قائم في حيث أكون ، في الحجرة أو في الترام أو في الشارع أو في أي مكان آخر . لكن الحديث عن الجسم كله كمكان لإحساساتي حديث عن معنى ضعيف لمكان للإحساسات لا يهدف إليه المعترض . أراد المعترض الحديث عن جزء معين من الجسم كمكـــان للإحساسات ، لا عن الجسم ككل[2] .

---

(١) انظر : The Encyclopedia of Philosophy, Vol I, pp 69 - 71; p. 125; Vol. IV, p. 102 وايضا
Broad, The Mind and Its Place in Nature, Chs 6, 14, London, 1925 وايضا
S Langer, Mind : An Essay on Human Feeling, Vol. I, pp. 21 - 9, London, 1970 . وايضا
K. Campbell, Bodyand Mind, pp. 116 - 118, London, 1971 .

(٢) قارن : J. Shaffer, . Could Mental States Be Brain Proce - sses, Journal of Phliosophy, 1961 : reprinted in Borst -(ed.), The Mind - Brain Identity Theory, P. 115, London, 1973 .

قد يقال انه أمكننا الآن قياس نسبة الذكاء أو درجة الانتباه ودرجة التذكر أو النسيان ونحو ذلك. ونجيب ان ما يقلس انما هو التغيرات الفسيولوجية التي تصاحب تلك العمليات العقلية. لتلك العمليات شروط فسيولوجية ضرورية وقد يكون لها نتائج فسيولوجية أيضاً، فذلك هو ما نقيسه ونرصده ـ تغير الخلايا الحية في منطقة معينة في المخ، وسرعة حركتها أو بطؤها وسلامة العقد العصبية synapses والخيوط العصبية nerve fibres أو ضعفها ونحو ذلك، ولكل ذلك دلالته عند الفسيولوجي لتحديد نسبة التذكر أو الذكاء الخ. لكن العمليات العقلية ذاتها لا تقبل الملاحظة الحسية ولا المقياس. والا لاستطاع الفسيولوجي بأجهزته التكنولوجية أن يقول ان فلاناً يتذكر الآن كذا أو يعتقد الآن بكذا. وهذا ما لم يقله أحد. قد يقصد المعترض أن يقول أن العمليات العقلية ليس لها من معنى غير التغيرات الفسيولوجية التي تحدث في المخ، نكتفي الآن بالإشارة الى قول بعض علماء الطب العقلي أن العملية العقلية ليست مساوية في معناها للتغير الفسيولوجي ذلك لأنه يمكنك وصف احساساتك أو ذكرياتك دون أن تعرف شيئاً عما يدور في مخك من حوادث فسيولوجية، ولو كان كل معنى الحالات النفسية والحوادث العقلية أنها عمليات فسيولوجية، لوجب أن أكون واعياً بعملياتي الفسيولوجية حين أعي حالاتي النفسية، وليس هذا صحيحاً.[1]

لقد كان جون لوك مؤسس الفلسفة التجريبية الانجليزية في العصر الحديث مهاجماً للفلسفة الديكارتية العقلية ومختلفاً عنها في مواقف كثيرة،

---

(1) U. T. Place. «Is Consciousness a Brain Process, » British Journal of Psychology, 1959, reprintedin Chappell (ed.), The Philosophy of Mind, New Jeresy, 1962 .

غير أنه كان يعتقد بثنائية النفس والجسم ، متأثراً بديكارت ، كما كان يرى لامادية الحياة العقلية في الانسان . ورغم ذلك فقد أبدى ارتيابه وشكوكه حول لامادية العقل ، واستند في ذلك الى أن للنفس بعض خصائص المادة مثل الوجود في المكان والزمن . كان يقصد بالوجود الزمني للنفس اننا نعي بوجودنا نتيجة وعينا بحالاته النفسية وحوادثنا العقلية تتعاقب علينا الواحدة في أثر الأخرى في فيضان متصل تداخل تام . وكان يقصد بالوجود المكاني للنفس ، لا أن لها وضعاً مكانياً داخل البدن ، أو أن لها أبعاداً ، وانما توجد النفس حيث يوجد الجسم[1] . ونترك هيوم الذي بلغ بالتجريبية درجات أكثر مما ذهب اليه لوك الردّ عليه ، اذ يقول ان وجود النفس والجسم في كل واحد لا يجعل النفس مكانية مادية وإنما يجعلها وجوداً واقعياً . للحياة العقلية وجود واقعي لكن ليست لها خصائص مادية :

التمييز بين المكان النفسي والمكان الطبيعي :

حاولنا في الفترات السابقة الدفاع عن وجهة النظر القائلة أن الحالات النفسية والحوادث العقلية متميزة من حالات الجسم وحوادثه وما يجري في العالم الطبيعي بوجه عام على أساس أن النوع الأول من الحالات لا يوجد في مكان ولا يقبل الادراك الحسي والبحث التجريبي بينما النوع الثاني يوجد في مكان ويقبل هذا الادراك والبحث . ننتقل الآن إلى تسجيل موقف نادى به بعض الفلاسفة المعاصرين وبعض علماء فسيولوجيا الأعصاب ، يميزون فيه بين نوعين من المكان الزمني ، المكان ـ الزمني

---

(1) Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Bk. 2, Ch. 1, Sec. 4; 4. 3. 6.

المدرك Perceptnal space time والمكـــان ـــ الزمـــني الطبيعي Physical space - time ، ونوجز هذا التمييز فيما يلي .

خذ الحوادث العقلية أولاً ، وأبسطها ما يحدث في حالة الادراك الحسي . أرى شيئاً مادياً أمامي أحصل على ما يسمى المدرك الحسي Percept (هو قريب مما سماه لوك بالفكرة) . حين أرى أمامي منضدة مثلاً أعي إن لدى مدركاً حسياً عنها ، وهو مؤلف من مجموعة معطياتي الحسية ،المعطى الحسي البصري عن لونها ، وبفضل قوانين الترابط أحصل على معطيات لمسية وسمعية وغيرها . إن بين المدرك الحسي عن المنضدة والمنضدة الخارجية علاقة علّية بلا شك لكن ليسا نفس الشيء . ومد كاتي الحسية خاصة بي Private لا يدركها سواي : ما أراه لا يراه غيري ، وما أسمعه لا يسمعه غيري وهكذا . نعم قد يرى شخصان شيئاً واحداً ، ويعتبر هذا الشيء منبهاً للبصر . ولا بد من استجابة فسيولوجية . وهنا يكمن الاختلاف . تختلف استجابة كل منهما للمنبه الواحد حسب قرب أحدهما من الشيء وبعد الآخر عنه ، والوضع المكاني الذي نظر منه كلاهما إلى نفس الشيء ، وحسب الوسط العصبي الذي يمر فيه المنبه هو العين والأعصاب المخ . ويمكن أن تطبق خصوصية المدركات الحسية على الذكريات والاحساسات والرغبات وما إلى ذلك . ليس بالحياة العقلية خصوصية فحسب ، وإنما هي أيضاً ذاتية الطابع Subjective بمعنى أنها لا تقبل الملاحظة العامة الموضوعية كما أسلفنا القول .

توجد هذه الحوادث العقلية في مكان ليس المكان الطبيعي ، وإنما في مكان خاص تسميه « المكان المدرك » ذلك لأن للمدرك الحسي مثلاً خصائص مكانية . ما نراه في مجالنا البصري مثلاً له امتداد وشكل وعلى علاقة مكانية بالأشياء الأخرى في مجالنا البصري . افرض إني أرى نمراً

فإن لمدركي الحسي عنه امتداداً وشكلاً والخطوط السوداء على ظهره على علاقات مكانية مع الأجزاء الصفراء فيه وأنفه على علاقة مع ذيله ، وهكذا ، بحيث قد احتفظ بهذه الصورة حين أدير ظهري للنمر الذي أمامي في الخارج . خذ الصورة اللاحقة after - image مثالاً آخر . إنها موقف بسيط مألوف خلاصته أنك حين تدخل حجرة مظلمة ثم تنيرها فجأة وتنظر في الضوء بانتباه شديد ثم تطفىء الضوء فجأة فإنك تلاحظ في مجالك البصري بقعة ضوئية صغيرة مستديرة الشكل محيطها أصفر اللون ووسطها برتقالي اللون ، وتستمر بضع ثوان ثم تختفي . لا يمكن أن توجد هذه الصورة اللاحقة في المكان الطبيعي لأنه لا يراها غيرك ، وهي قائمة في مجالك البصري الخاص بك . هذا المكان المدرك خاص بك مثل مدركاتك تماماً . وتتعدد الأمكنة المدركة بتعدد الناس . وما يقال عن المكان المدرك يقال عن زمن مدرك : حين تتعاقب علـيَّ حالاتي الشعورية من إحساس أو إدراك أو انفعال أو ارادة ، أعيها قائمة في زمن أو ديمومة ، لكنها ليست الزمن الطبيعي لأني قد أحس بديمومة انفعال غضب أو خوف بسبب ما كابدت من مشاعر حادة أخذت مني طاقة نفسية كبيرة لكن هذه الديمومة النفسية قد تكون استغرقت دقائق قليلة في حساب الزمن الطبيعي وهكذا .

وهناك معياران نميز بها المكان المدرك من المكان الطبيعي المعيار الأول هو أن المكان المدرك خاص بصاحبه بينما المكان الطبيعي يشترك في ادراكه كل الناس . المعيار الثاني هو أن المكان المدرك معطى بينما المكان الطبيعي تركيب عقلي أو استدلال ولذلك يسميه بعض العلماء المكان التصوري conceptual space . ومعنى المعطى ما استقبله رغماً عني دون تدخل ارادتي في استقباله حين أفتح عيني على ضوء أمامي أو يدق من حولي ناقوس وتكون حواسي سليمة لا تلف فيها ويكون مصدر الضوء أو

الصوت قريباً مني ، فإني لا محالة رائي الضوء وسامع الصوت . وأنا على يقين من استقبالي للمعطى حين يُعطاني ولا يستطيع أن يشككني في الحصول عليه . أما المكان الطبيعي وهو ما يتحدث عنه علم الطبيعة في الأرض والسماء فإنه استدلال أصل اليه بمقدمات طويلة يفصلها علم الطبيعة . يمكننا التمييز بين المكان المدرك والمكان الطبيعي بأمثلة . يختلف احساسي بجسمي عن معرفة العالم الطبيعي أحس جسمي إحساساً مباشراً بطريق معطيات حسية بصرية ولمسية وليس بيني وبينه حائل لكن عالم الطبيعة ينظر إلى جسمي كنظره إلى أي جسم آخر على أنه مؤلف من أجزاء . وكل جزء مؤلف من ذرات تتحرك في المكان الطبيعي وهكذا .

خذ مثالا آخر : حين أرى نجماً في السماء يحدث لي مدرك حسي عنه . يوجد هذا المدرك بمعنى ما في رأسي (للعلاقة العلية بين التغيرات الفسيولوجية في المخ الناتجة عن تأثير المنبه الضوئي على العين والنجم ذاته) ، ومن هذه الجهة يوجد المدرك الحسي في المكان الطبيعي لأنه موجود في رأسي ورأسي جزء من جسمي الذي يوجد في المكان الطبيعي ، لكن المدرك الحسي قائم في المكان المدرك بمعنى أن ما أراه حين أرى النجم خاص بي ، تماماً كخصوصية احساسي بألم في رأسي .

بعد بيان التمايز بين المكان المدرك والمكان الطبيعي ننتقل الى أن بينهما علاقات . هيا نتقدم خطوة ونتحدث عن المتصل المكاني الزمني بدلا من الحديث عن المكان والزمن مستقلا أحدهما عن الآخر ، لأن الفلاسفة على اتساق مع معطيات علم الطبيعة المعاصر — لقصد نظرية النسبية . فنقول الآن أن العالم الطبيعي يقوم في نسق مكاني — زمني لكن الحالات النفسية والحوادث العقلية تؤلف نسقاً مكانياً — زمنياً خاصاً ، وهذا النسق معطى وليس استدلالا وليست له عمومية

الملاحظة الخارجية . وأما العلاقات بين النسقين من المكان الزمني فهي علاقات علية وزمنية ، وتعني بالعلاقات العلية أن للحالات الشعورية شروطها الفسيولوجية الضرورية في الجهاز العصبي المركزي أو المخ وحده . حين أرى أمامي شيئاً فإن مدركي الحسى عنه ناشيء عن موجات ضوئية تخرج من الشيء الى عيني ثم الى العصب الضوئي فاللحاء المخي ، وأما العلاقات الزمنية فمعناها أن الحوادث الطبيعية رمن بينها ما يحدث في المخ من تغيرات فسيولوجية تحدث في تعاقب ولها ديمومة زمنية ، أن حالاتي النفسية وحوادثي العقلية تحدث هي الأخرى وفي تعاقب زمني خاص ولها ديمومة خاصة ، لكن الديمومة الشعورية مصاحبة أو لاحقة للديمومة الطبيعية . لا توجد الحياة الشعورية في النسق المكاني الزمني الطبيعي لأنه لا يمكنك ملاحظتها بالحواس أو بأي ملاحظة عامة . وهنا نقول لا أن الشعور وحالاته توجد في الرأس بمعنى مكاني (وانما بمعنى علي وزمني فقط) ، بل أن العكس هو الصحيح ، هو أن الرأس والجسم ، كله قائم في الشعور أو في مدركاتك الحسية عنه[1] .

---

(١) نادي التمييز بين المكان الزمني النفسي والطبيعي عدد من الفلاسفة المعاصرين وعدد أساتذة الطب العقلي وأساتذة الفسيولوجيا ويختلفون فيما بينهم في بعض التفصيلات ، لكن ما سجلناه في هذه الفقرة خلاصة الخطوط الاساسية التي يتفقون فيها • أنظر :

Broad, Scientifie Thought, chs. 7 - 13, London, 1923 .

Russell, An Outline of Philosophy, pp. 143 - 7, 252 - 3, London 1927 .

Price, « Survival and the Idea of Another World » , 1953 .

Smythies, « The Representative Theory of Perception » .

Kuhlenbeck, The Concept of Consciousness in Neurological Epistemology » والمقالات الثلاثة الاخيرة منشورة في كتاب :

Smythies, (ed.), Brain and Mind, London, 1965 .

مراجع الفصل الثاني

Broad, C. D., The Mind and Its Place In Nature, Kegan Paul, London, 1925 .

Campbell, K., Body and Mind, Macimllan, London, 1970

Descartes, The Philosophical Works of Descartes, trans. by Haldane and Ross, Cambridge, London, 1931 .

Edwardes, P., (editor), The Encyclopedia of Philosophy, Vols., 1, 2, 4, 5, N. Y. 1967

Hume, A Treatise of Human, Oxford, 1888 .

Kuhleubeck, « The Concept of Consciousness in Neurological Epistemology » , included in Smythies, (ed), Brain and Mind, Kegan Paul, 1965

Locke, An Essay Concerning Human Understanding, London .

Place, U. T., « Is Conseiousness A Brain Process ? » British Journal of Psychology, 1956 .

Price, H., « Survival and The Idea of Another World » , included in Smythies (ed,), Brain and Mind .

Russell, B., An Outline of Philosophy Allenand Unwin, London, 1972.

Shaffer, J., « Could Mental States Be Brain Processes ? », Journal of Philosophy, 1961 .

الفصل الثالث

الحياة النفسية وطبيعتها (٢)

مقدمة :

أوجزنا في الفصل السابق حجتين لهما وجاهتهما دفاعاً عن لا مادية الحياة العقلية وهما أن الحياة العقلية ليست في مكان وما ينطوي عليه ذلك من شكل ووزن ومقياس وملاحظة حسية ونحوها وأن الحياة العقلية قد توجد في مكان نفسي خاص يختلف عن المكان الطبيعي الذي توجد فيه الأشياء والحوادث الطبيعية . ننتقل الآن الى ايجاز بعض الحجج التي تدافع عن مادية الحياة العقلية ومناقشتها . سوف نختار ثلاثة منها : ما تقدمه النظرية السلوكية في علم النفس التي نشأت في العشرينات من هذا القرن ، وما يقوله علم السيبرنطيقا Cybernetics الذي ظهرت صورته الواضحة في الأربعينات ، وما تقدمه نظرية فلسفية معاصرة يسميها أصحابها « النظرية الذاتية » Identity Theory وظهرت في أواخر الخمسينات وعلى الرغم من أن هذه النظريات تنتمي الى علوم مختلفة وتتناول موضوعات مختلفة غير أنها تعرض جميعاً لموضوع العقل الإنساني وتلتقي عند نقطة واحدة وهي أن النفس الإنسانية أو العقل الإنساني ليس الا تغيرات فسيولوجية معينة في الجسم أو في المخ بوجه خاص . ويمكن اعتبار تلك النظريات الثلاثة حلقات

متصلة متطورة ، تتجنب الثانية أخطاء الأولى وتطورها ، كما تفيد الثالثة من ثغرات الثانية وقصورها وتطورها (ومن الممكن لباحث آخر أن يختار نظريات ومواقف مختلفة يصور بها الطبيعة المادية للحياة العقلية في الإنسان) .

النظرية السلوكية في علم النفس :

يجب أن نقدم منذ البدء عدداً من النقط التوضيحية . يجب التمييز أولا بين السلوكية السيكولوجية والسلوكية الفلسفية ، والتمييز ثانياً بين السلوكية السيكولوجية في بدء نشأتها على أيدي جون واطسن J. B. Watson (١٨٧٨ – ١٩٥٨) والسلوكية السيكولوجية المتطورة على أيدي عالم النفس السلوكي المعاصر سكنر B. F. Skinner وغيره سوف نؤجل مناقشة السلوكية الفلسفية والسيكولوجية المتطورة لفصل لاحق . يجب التمييز أخيراً في السلوكية المبكرة بين المنهج والنظرية . المقصود بالسلوكية كمنهج أن نقصر الإهتمام – حين نتناول الظواهر النفسية – على مظاهر السلوك التي تصدر عن الإنسان في البيئة من حوله مما يقبل الملاحظة العامة . أما السلوكية كنظرية فإنها موقف معين من طبيعة العقل الإنساني مؤداه أن العقل ليس الا حدوث نماذج من السلوك الظاهر في البيئة أو السلوك الباطن (التغيرات الفسيولوجية) داخل الجسم ، مما يكون موضوع ملاحظة عامة [١]

ولهذه السلوكية المبكرة عدة نظريات في التعلم والتذكر والإنفعالات والتفكير تفسر التعلم بأنه « استجابة مكتسبة » learned reaction

---

(١) انظر : Shaffer, Philosophy of Mind, Prentice - Hall Inc., New Jeresy, 1968, p. 15 .

(تمييزاً لها من الإستجابة اللا ارادية التي تحدث في الفعل المنعكس الشرطي) والإستجابة المكتسبة استجابة عصبية حركية لمنبهات طبيعية أكتسبها بفضل التكرار والتعود ، حيث تثبت تكيفاً ناجحاً مع البيئة . وهذه النظرية امتداد لنظرية التعلم بفضل المحاولة والخطأ كما رآها علم النفس الحيواني . والتذكر نوع من العادة . وليس الإحساس بالألم سوى سلوك لا ارادي يقوم على قوانين المنبه والإستجابة الآلية ويعتمد الإدراك الحسي على نفس القانون فحين أفتح عيني بطريقة ارادية وأمامي شيء ما فليست الرؤية سوى تنبيه ضوئي يسقط على العين وينتقل بطريقة آلية الى الأعصاب فالمخ الذي يستجيب بطريقة آلية وما الخوف أو الغضب مثلا سوى نماذج من السلوك الحركي للجسم من هرب أو صراخ أو اعتداء أو دفاع عن النفس ونحو ذلك . وليس التفكير سوى حركات طفيفة في أعضاء النطق (الشفاه واللسان والحبال الصوتية) . ولقد لاحظ واطسن أن بعض العمليات العقلية كالتذكر أو الصور الحسية images أو الصورة اللاحقة قد لا تعبر عن ذاتها في سلوك خارجي ، وحينئذ يفسر تلك العمليات بفضل تغيرات فسيولوجية معينة في الجهاز العصبي أو في المخ ، حتى السلوك الظاهر في البيئة يعبر عن ذاته في صورة تغيرات فسيولوجية في الأحشاء والغدد ونبض القلب وتغيرات في خلايا المخ ونحو ذلك . واذن فلا معنى للشعور والعقل والحالات النفسية والحوادث العقلية غير تلك التغيرات الفسيولوجية والحركات الظاهرية ، بل يتجنب السلوكيون استخدام تلك الألفاظ والمفاهيم السيكولوجية وينكرونها [1] .

---

(1) , C. Flugel, A Hundred Years of Psycholgy, Pt. 4, Ch. 5, London, 1956 .

إن المنهج السلوكي مفيد ولا اعتراض عليه ــ نبدأ البحث في الظواهر النفسية بملاحظة ما يحدث في الجسم من تغيرات ومحاولة تفسيرها ، فإن استطاعت هذه التغيرات تفسير تلك الظواهر تفسيراً تاماً ، اكتفينا بهذا المنهج ، وإذا لم نستطع حاولنا منهجاً آخر . لكن السلوكيين اعتقدوا بكفاية هذا المنهج مدفوعين إلى ذلك بموقفهم من طبيعة العقل . ولكي نناقش نظريتهم هذه ، علينا مناقشة رفضهم للمنهج الذاتي الإستبطاني ، ومناقشة تصور السلوك ذاته وما إذا كان السلوك يفسر كل حياتنا الشعورية تفسيراً شاملا . لكننا نرجئ مناقشة هذين الموقفين لفصلين قادمين . ويكفينا أن نقدم الشكوك والإعتراضات الثلاثة الآتية :

(١) حاول كثير من علماء النفس المعاصرين للسلوكية المبكرة إقامة الدليل التجريبي على زعم واطسن أن التفكير يتألف من حركات طفيفة في جهاز النطق فلم يجدوا تلك الحركات في أثناء القيام بعملية التفكير [1] .

(٢) حاول واطسن في تجاربه على الفأر داخل المتاهة استئصال حواسه واحدة بعد الأخرى فلاحظ أن الفأر لا يزال يجري في المتاهة كما لو كان له بصر وسمع ، وعلل خروج الفأر من المتاهة ببقاء الإحساس العضلي الذي يعطي إشارات حسية تمكن الفأر من متابعة الجري في الطريق الذي تعلمه من محاولاته السابقة . لكن قام لاشلي Lashley من أكبر أتباع واطسن بالقضاء على الإحساس العضلي في الفأر ، وذلك بإزالة المسالك الدموية والعصبية المؤدية إليها في الحبل الشوكي ، فلاحظ أن الفأر لا يزال يجري في المتاهة ويتمكن من الخروج منها . ففسر لاشلي ذلك أن الفأر اكتسب نوعاً من

---

(١) وودورث : مدارس علم النفس المعاصرة ، ترجمة كمال دسوقي ص ١٢٨ ، دار المعارف ، ١٩٤٨ .

التوجيه العام Orientation نحو الخروج من المتاهة ، أونوعاً من الإستبصار Insight . وذلك التفسير أقرب إلى مدرسة الجشتالت — المعاصرة له — من المدرسة السلوكية التي أقامت نظرياتها على أساس قوانين المنبه والإستجابة فقط . هاجمت مدرسة الجشتالت التفسير السلوكي الآلي البحث للإدراك والتعلم وتحمسوا للقول أن الكائن الحي يدرك الكل قبل الأجزاء سواء في الإدراك أو في السلوك . (٢)

(٣) تعتبر معرفة السلوكيين لعلم وظائف الأعضاء مرحلة فجة ساذجة في علمنا بتركيب الجهاز العصبي والمخ بوجه خاص والوظائف التي تؤديها . إذ يرفض علماء وظائف الأعضاء الآن تفسير حوادث الجهاز العصبي والمخ بقوانين المنبه والإستجابة التي تنطوي على إنفصال العمليات الفسيولوجية داخل الكائن الحي بعضها عن بعض ، ويشرحون لنا الطريقة الدينامية المعقدة التي يؤدي بها المخ الوظائف كما سنرى بعد حين .

السيبرنطيقا :

السيبرنطيقا Cybernetics (٢) علم حديث يضم مجموعة مترابطة من الدراسات تعاون فيها علماء الهندسة الإلكترونية والمناطقة وبعض علماء وظائف الأعضاء ؛ ويرجع الفضل في صياغته إلى العالم الرياضي والطبيعي الأمريكي فينر N. Wiener في كتابه السيبرنطيقا

---

(١) أنظر : Flugel, op. cit., P. 260 وأيضا : وودورث : الكتاب السابق ص ١٤٣ .

(٢) الكلمة مشتقة من كلمة يونانية تعنى من يدير الالة ويوجهها Steersman

أو التوجيه والتوصيل في الحيوان والآلة (١٩٤٨)
Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine .

وليس اختراع الآلة الحاسبة Computer والحاسب الإلكتروني electronic c. إلا الثمرات التطبيقية لهذا العلم ، وهما قمة التكنولوجيا المعاصرة . ويهمنا من هذا العلم الإشارة إلى القضايا الأساسية التي يقررها هذا العلم وما يقوم به الحاسب . إن الحاسب يؤدي عمليات حسابية وجبرية بدقة وسرعة يفوق بهما الإنسان ، يستجيب للمنبهات بسرعة فائقة ويتذكر بوضوح أي يستخدم وينتخب من « مخزن » store يدخل في تركيبه ـ ما يساعده على حل المسائل التي نقدمها إليه ، ويبرهن على نظريات رياضية بالغة التعقيد بطريقة آلية عجيبة وبسرعة خاطفة ، يمكنه تعلم الشطرنج ولعبها ، وقد أمكن اختراع طائرات تحلق في الجو وتؤدي وظائف معدة لها كالتحسس على مواقع العدو أو اطلاق صواريخ موجهة ، وذلك بفضل حاسب الكتروني معقد يوجهها ، وكثيراً جداً من الأعمال التي نلحظها في الحياة اليومية في الدول التي بلغت شأوها من الحضارة [١] .

أما المواقف الأساسية التي يقررها السيبرنطيقا فإنا نوجزها فيما يلي :

---

(١) انظر : Enclopedia of Philosophy, I, P., 162 - 7 ; II, P. 281 - 2, V, P. 183,

وايضا : M. Scriven, « The Mechanical Concept of Mind », reprinted in Anderson (ed,), Minds and Machines, N. J., 1964 . Turing

(١) ليس الجهاز العصبي في الإنسان بعامة والمخ الإنساني بخاصة سوى نموذج من الحاسب الإلكتروني ، لأن مختلف الوظائف التي يؤديها والعمليات الكهربية العصبية التي يقوم بها شبيهه بالوظائف والعمليات التي يقوم بها الحاسب الإلكتروني بطريقة آلية بحتة (٢) يمكن تفسير القوانين الأساسية في علوم الأحياء ووظائف الأعضاء وعلم النفس تفسيراً كاملا بقوانين علوم الطبيعة والميكانيكا والكيمياء ، ويدافع عن هذا الفرض أيضاً بعض الفلاسفة المعاصرين وعلى رأسهم كارنب R. Carnap فيما يسميه الرد الفيزيائي Physicalism ومؤداه امكان رد قوانين الكيمياء الى علم الطبيعة ، وقوانين علم الأحياء الى علم الكيمياء ، فإذا أمكن رد قوانين علمي النفس والإجتماع الى علم الأحياء ، نكون قد أنجزنا تفسير كل ظواهر العالم الطبيعي والإنسان بقوانين العلم الطبيعي ، ومن ثم يمكن رد كل قضية عن الحالات النفسية والشعورية في الإنسان الى مجموعة من قضايا عن حالات فيزيقية ، ورأى كارنب أن قضايا النوع الأول مكافئة — بالمعنى المنطقي لقضايا النوع الثاني [1] . (٣) يدل تصميم الحاسب الإلكتروني ووظائفه على نجاحه في التكيف مع البيئة والسلوك الغائي وهما أخص خصائص الكائن الحي [2] . واذن يمكن القول أن الحاسب يسلك سلوكاً عاقلا كالإنسان ما دام يمكنه التذكر والإستدلال والمقارنة

---

(١) أنظر : Ayer, « Philosophy as Elucidating Concepts », reprinted in Bobik (ed,), The Nature of Philosophical Inquiry, pp. 114 - 115, London, 1970 .

(٢) كان وليم جيمس ووليم مكدوجل ينظران الى الكائن الحي ردا على تشبيهه بالالة أن به سمتين رئيسيتين تميزه عن الالة وهما السلوك الغائي الهادف والوعي به ، وتحقيق التكيف الذاتي ·

وحل المشكلات المعقدة ، وكأنه انسان آلي ، ولذلك يمكن تفسير العقل والفكر في الإنسان بقوانين العلوم التجريبية ولا حاجة بالإنسان الى عنصر غريب على الجسم مما يسمونه النفس أو الجوهر العاقل ونحو ذلك (٤) يواجه علماء السيبرنطيقا سؤالا هاماً هو ما اذا كان يمكن للآلة أن تفكر ؟ وأول من ألقى السؤال بطريق جاد هو العالم الرياضي المنطقي الإنجليزي تورنج Turing عام ١٩٥٠ ، ورأى أننا لم نصل بعد الى تصميم آلة مفكرة على نموذج انساني تام لكن تصميمها في المستقبل أمر ممكن ووضح رأيه بقوله أننا اذا استخدمنا كلمة « آلة » بمعنى ما يصنعه انسان ، اذاً فلا معنى للسؤال ما اذا كانت الآلة تفكر لأن التفكير مقصور في استخدامنا اللغوي على الإنسان ، ولا يسمح هذا الإستخدام بإسناده الى الشيء المصنوع ، لكن اذا أمكن صناعة آلة قادرة على اداء أعمال بالغة التعقيد تشبه سلوك الإنسان الطبيعي فيجب الإعتراف بإمكان الآلة المفكرة (١) .

اعتراضات علماء وظائف الاعضاء على نتائج السيبرنطيقا :

(١) لا يوافق بعض عمالقة فسيولوجيا الأعصاب Neurophysiology على تشبيه علماء السيبرنطيقا اللحاء المخي بالحاسب الإلكتروني لأنهم يقولون أن كثيراً من وظائف اللحاء المخي في الإنسان أكثر تعقيداً مما يؤديه أكثر الحاسبات الإلكترونية تطوراً ، وأنه لا تصدر خبرات شاعرة عن كل الوظائف التي يؤديها المخ الإنساني لكن تصدر هذه الخبرات عن بعض تلك الوظائف ، ولا نزال نجهل

---

(١) أنظر :
A. M. Turing, « Computiug Machinery and Intelligence » Mind, 1950; reprinted in Anderson (ed.), op. cit., p. 14

الظروف التي تتوفر حين توجد التغيرات العصبية في اللحاء وتؤدي إلى الخبرة الشاعرة . فإذا كان هذا هو مقدار جهلنا بعمل المخ الإنساني فلا أساس لتشبيهه بالحاسب الإلكتروني [1] .

(٢) نعم يستطيع الحاسب تذكر حوادث ماضية طبق برنامج موضوع لأنه قادر على خزن معلومات واستخدامها عند الحاجة ، لكن ذكريات الحاسب منفصلة ومنعزلة ووحدات الذكريات في الحاسب محصورة في مكان محدد من الجهاز . أما التذكر في الإنسان فليس له مكان محدد في المخ ، بل هو عملية جشتالطية دينامية معقدة لا شبه لها بتذكر الحاسب .

(٣) يعترض بعض علماء التشريح على علماء السيبرنطيقا في موقفهم من إمكان تفسير كل أعمال الكائن الحي تفسيراً آلياً ، أورد قوانين علم الأحياء رداً كاملا إلى قوانين علوم الطبيعة . يقولون أولا لا يمكننا التنبؤ بيقين بحوادث المخ فقد يؤدي تركيب تشريحي معين في المخ وظيفة غير الوظيفة التي أعد لها ، وليس الأمر كذلك في الحاسب .

ويقول علماء التشريح ثانياً إن الحاسب يقوم حقاً بوظائفه بطريقة دينامية وليست آلية بحتة ، لكن هذه الطريقة تختلف عن الطريقة الدينامية التي يعمل بها المخ الإنساني ، لأن هذا تلعب في أدائه وظائفه عدد من العناصر الغريبة على تصميم الحاسب : نقصد عنصر الوراثة

---

(1) Eccles, Facing Reality : Philosophical Adventures by a Brain Scientist, pp, 3 - 4, New York, 1971 .

ودور التطور والتكيف الذاتي الذي ينطوي مثلا على إصلاح ذاتي لعضو تالف ، بينما الحاسب لا ينافس أقل الكائنات الحية تعقيداً في هـذا المضمار [1] .

اعتراضات الفلاسفة على نتائج السيبرنطيقا :

(١) يؤدي الحاسب الإلكتروني إنجازات عظمى لكن تنقصه الحياة ، ويربط بعض الفلاسفة الوعي والتفكير بالحياة ، ويطبقـون منهجاً معيناً ، هو أننا نصف شيئاً ما بصفة إذا كان من الممكن وصفه بسلب تلك الصفة « الإنسان حي » قضية مقبولة ما دام يمكننا القول أن الإنسان يموت ، لكن لا معنى للحديث عن آلة حية ، ولا آلة ميتة . لا معنى لوصف الحجر بأنه حي أو ميت . ومن البطلان أن تصف المسطرة الحاسبة slide - rule بالحياة لمجرد أنها تقدم لك مقياساً بالغ الدقة لعمل هندسي أمامك،أو أن تصف الساعة بالحياة لمجرد أنها محكمة الصنع بالغة الدقة.ليس من المستحيل خلق آلة نصفها بالحياة إذا أمكننا صناعتها من مواد بروتينية . وحينئذ قد يكون بها حياة ، ولها وعي وشعور ، لكن أكثر الحاسبات تطوراً حتى الآن مؤلف من أنابيب مفرغة وتوصيلات كهربية ، ولا نتوقع من هذا الترتيب وعياً وحياة . حتى لو أمكن صناعة آلة حية فلن نسميها آلة وإنما نسميها حيواناً من

---

(1) Commerhoff, Logic of The Living Brain, pp. 12, 92 - 93 London, 1974 .

صنع إنسان ، ولم يتم خلق هذا الكائن بعد [1] .

(٢) لا نقول عن شيء ما أنه مفكر ما لم يكن إنساناً ، فالإنسان في تصوراتنا الطبيعية نموذج الكائن المفكر ، ولذلك فمن الخطأ أن تصف الآلة بالتفكير . نعم تصدر عن الإنسان حوادث كثيرة تتم بطريقة آلية لا إرادية ، كما تصدر عن الحاسب أعمال كثيرة تدل على ذكاء ، لكن ليس الإنسان مجرد كائن يرى ويتذكر ويحل مسائل ويتغلب على صعوبات ، وإنما به أيضاً إرادة ووجدان وآمال ونيات طيبة ونيات خبيثة ، له اعتقادات وشكوك ، نقول أيضاً عن الإنسان أنه مسئول عن أفعاله وأنه مذنب أو بريء ، ونقول أخيراً أنه يعي ما يفعل . لكن لا معنى لإسناد هذه الحالات الشعورية إلى الآلة [2] .

(٣) ليس للحاسب سمة التفرد الإنساني individuality . يمكنك استخراج أجزاء الآلة جزءاً جزءاً ثم تعيد تأليفها من جديد وتصبح كما كانت بكل دقة . ويمكنك استبدال أجزاء جديدة بأجزاء قديمة من الآلة ، أو تغيير برامجها أو حرمانها من ذكرياتها وذلك باستبعاد مخزن معلوماتها ، بل يمكنك الحصول على آلتين هما نفس الشيء كما لو كنت أمام نسختين من كتاب واحد . لكن الأمر في الإنسان مختلف . نعم يشترك الناس جميعاً في الشكل الخارجي للجسم وفي تركيب الجسم من الداخل ، كما يشتركون في أن لديهم جميعاً

---

(1) Watanabe, Comments on Key Issues, reprintd in S. Hook (ed.), Dimensions of Mind, pp. 134 - 8, Collier Macmillan, London, 1960 .

(2) Abelon, « A. Spade is a Spade, So Mind Your Language, Hook (ed.), op. cit, p. 237 .

غرائز وانفعالات وعواطف وذكريات الخ . لكن لكل إنسان طريقته المنفردة في إشباع الغريزة والتسامي بها إذا أراده والتعبير عن إنفعالاته وعواطفه ، ولكل منا ذكرياته الخاصة ، وطريقته في استجابته للبيئة وأسلوب تفكيره . زد على ذلك أنه لا يمكنك استخراج اجزاء جسم شخص ما ثم يظل بعد ذلك إنساناً حياً ، وبالتالي لا يمكنك إعادة أجزائه من جديد ثم يصبح بعد ذلك كما كان . لا يمكنك سحب ذكريات شخص ما أو أفكاره بطريقة مماثلة لما قد نفعله في الآلة من أخذ بعض أجزائها . نعم يمكن لشخص مريض أن يفقد ذكرياته ، لكنها تعود إليه بطريقة تلقائية إذا ذهب عنه مرضه . ذلك ما نقصده حين نتحدث عن خاصة التفرد التي ينفرد بها الكائن الحي ولا تملكها الآلة ليست الآلة مهما تعقد تركيبها سوى جهاز تسجيل لأغان مثلا يتكلم لكن لا يعي ولا يفهم ما يقول (١) .

النظرية الذاتية :

سميت النظرية Identity Theory كذلك لأنها ترى أن العقل هو هو المخ وتسوي بينهما ، وأن الحالات النفسية والعمليات العقلية ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة تحدث في الجهاز العصبي المركزي أو حتى في المخ فقط ، وليس العقل أكثر من ذلك . هذه النظرية حديثة العهد إذ بدأت في أواخر الخمسينات من هذا القرن ، لكن الدعوة قديمة نادى بها فلاسفة قدماء مثل ديموقريطس ومحدثون

---

(١) أنظر : P. Ziff, « The Feelings of Robots, » Analysis, Vol. XIX, 1959; reprinted in Anderson (ed.), Minds And Machines, New Jeresy, 1964 .

مثل هوبز ، ولعل الجديد في النظرية المعاصرة أن أصحابها جعلوا أقوالهم متسقة مع التطورات العلمية لعلم وظائف الأعضاء ، وأفادوا من أخطاء السلوكية وثغرات السيبرنطيقا وتجنبوها . وللنظرية جناحان جناح معتدل ويمثله فيجل Feigl وأتباعه وهو أول المبشرين بالنظرية في صورتها المعاصرة . وجناح متطرف ويمثله عدد من أساتذة الفلسفة يسميهم فيجل « الفلاسفة الأوستراليين » [1] وأشهرهم سمارت Smart وبليس Place وآرمسترنج Armstrong وكونتن Quinton .

رأت النظرية الذاتية أن التفسير السلوكي لحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية لا يفسر تلك الحالات ، لأنه بينما تفسر النظريات السلوكية حالات مثل الإرادة والإنفعال والرغبة ، فإن حالات وحوادث أخرى مثل الإدراك والتذكر والخيال وتجربة الصورة اللاحقة والأحلام لا تفسر تفسيراً سلوكياً دائماً ، ولذلك طورت النظرية الذاتية التفسـير السلوكي و أت أن حالاتنا التي قد يصدر عنها سلوك وما لا يصدر سلوك يمكن تفسيرها جميعاً بأنها ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة في المخ .

وهنالك نقطة هامة أخرى تختلف النظرية الذاتية فيها عن السلوكية والسيبرنطيقا وهي أن هاتين النظريتين تنكران استخدام وجود الشعور والحالات النفسية وتفسران كل حياتنا النفسية في صورة سلوك خارجي وإنجازات يمكن ملاحظتها . كأنهما يعتبران أن كل معنى العقل والحياة النفسية هو نماذج السلوك الصادرة عن الجسم الإنساني أو الحاسب في

---

(١) ليسوا جميعا أوسترالي الجنسيةوانما بعضهمانجليز ذهبوا للتدريس بجامعات استراليا لفترة من الوقت ثم عادوا ، ويقيم بعضهم الآخر هناك ·

البيئة أو ما يصيب المخ والحاسب من تغيرات عصبية أو كهربية ، ومن ثم يمكن رد كل قضية عن الحياة النفسية والعقلية في الإنسان إلى مجموعة من قضايا عن حالات فيزيائية أو فسيولوجية وأن قضايا النوع الأول مكافئة لقضايا النوع الثاني تكافؤاً منطقياً . ذلك هو القول أن بين العقل والمخ ذاتية منطقية ضرورية ، أي أن ليس للعقل من معنى غير ما يحدث في المخ من تغيرات وأن خصائص الحياة العقلية هي ذاتها خصائص الجهاز العصبي المركزي أو المخ وأحداثهما . لكن النظرية ألذاتية تبدأ بالإعتراف بأن للإنسان وعياً بذاته وإحساسات وإدراكاً حسياً وذكريات وانفعالات وعواطف ورغبات وإرادات واختياراً وشكاً واعتقادات ونحو ذلك ، وأن هذه الحياة الشعورية في الإنسان مختلفة في معناها متميزة في خصائصها عن المخ وأحداثه وتغيراته الكيميائية والفسيولوجية .

يؤكد أصحاب النظرية أن لدينا من الموضوعات ما ندركها إدراكاً مباشراً ومنها ما ندركها بالوصف أي بطريق غير مباشر : ندرك خبراتنا المباشرة وحالاتنا الشعورية وحوادثنا العقلية ، ويسميها فيجل raw feels إدراكاً مباشراً . حين أحس ألماً فليس من الضروري أن أقوم بسلوك يعبر عن هذا الإحساس فقد لا أصرخ ولا أهرب ولا أذهب إلى طبيب — قد أفعل ذلك وقد لا أفعل . لكني أحس — أولا وقبل كل شيء — بخبرة أليمة أعانيها وأتوجع منها وأشعر بذلك شعوراً مباشراً . وذلك اعتراف ضمني بواقعة الإستبطان ، ما أنكره السلوكيون ومن سار في اتجاههم . أما الأشياء التي نعرفها بالوصف أو بطريق غير مباشر فالمقصود بها عند أصحاب النظرية الذاتية إني قد أعبر عن الإدراك المباشر والخبرة الذاتية بعبارة مثل « أحس ألماً » أو في موقف سلوكي معين . أو حين يصف عالم

الفسيولوجيا ما حدث من تغيرات فسيولوجية في جهازي العصبي المركزي أو في المخ [1] .

رفض أصحاب النظرية الذاتية أن يكون بين العقل المخ هوية منطقية ضر رية ويضعون أسباباً ثلاثة : (١) يمكننا وصف إحساساتنا أو ذكرياتنا ونحوها دون أن تعرف شيئاً عما يدور في المخ من حوادث فسيولوجية ، ولو كان كل معنى الظواهر النفسية هو كونها عمليات فسيولوجية لوجب أن أكون واعياً بهذه العمليات حين أعي بحالاتي النفسية وليس هذا صحيحاً . (ب) يختلف تحقيقنا لقضية عن حالات شعورية عن تحقيقنا لقضية عما يصيب المخ من تغيرات ، إذ نحقق القضايا الثانية بالملاحظة والتجربة الحسية ، بينما نحقق القضايا الأولى باستبطان . (ج) لا تناقض في القول أن فلاناً يحس ألماً لكن لا تحدث لمخه أي تغيرات فسيولوجية [2] .

رفض أصحاب النظرية الذاتية أن الذاتية بين العقل والمخ ذاتية منطقية ضرورية رفضوا القول أن العقل هو المخ في معناه وخصائصه أو أن يكون العقل هو المخ بالتعريف — رفضوا هذه الذاتية ونادوا أن الذاتية التي يتحدثون عنها بين العقل والمخ ذاتية تجريبية حادثة أي أنه على الرغم من اختلاف العقل والمخ في المعنى والخصائص غير أن ما

---

(1) Feigl, « The Mental and Physical » Minnesota Studies in The Philosophy of Science, Vol. 2, P. 453, ed. by Feigl, Seriven and Maxwell, Mineapolis, 1958 .

وهذه أولى مقالات فيجل التبشير بالنظرية الذاتية .

(2) Place, « Is Cosciousness a Brain Process, » The British Journal of Psychology, 1956 .

يحدث لنا من حالات نفسية وحوادث عقلية لا ترد إلى جوهر مخالف للبدن مفارق له متميز منه يقال له النفس أو العقل مختف وراء حالاته وحوادثه وإنما حين نريد الإشارة إلى مكان حالاتنا النفسية والعقليةفذلك المكان هو المخ ، وليست تلك الحالات والحوادث غير تغيرات فسيولوجية معينة في الجهاز العصبي المركزي أو المخ فقط ، يقول فيجل : « النظرية الذاتية التي أريد توضيحها والدفاع عنها تدعو إلى أن حالات الخبرة المباشرة التي يعيشها كل إنسان واع ، وما قد نسندها إلى بعض الأنواع العليا من الحيوان هي هي ذات العمليات العصبية في « الكائن العضوي » [1] .

ما معنى الذاتية التجريبية الحادثة بين العقل والمخ ، أما أن الذاتية تجريبية فإنها تعني أنه يمكن تدعيمها بتجارب فسيولوجية أو ملاحظات حسية يمكن إجراؤها ، وأما أن الذاتية حادثة فتعني أنها فرض ليس صادقاً دائماً وليس كاذباً دائماً ، ليس حقيقة منطقية لا تقبل الشك ، كما أنه ليس فرضاً متناقضاً ، أنه فرض مقبول يبدأ أصحاب النظرية — كما قلنا — بما سماه ديكارت الواقعة الأساسية وهي أن لنا وعياً بحالات نفسية من انفعال وعاطفة ورغبة وإحساس بألم أو بلذة وحب وكره ، وحوادث عقلية كالإدراك الحسي والتذكر والشك والإعتقاد والإستدلال ونحو ذلك ، ويضيفون واقعة ديكارتية أخرى وهي أن بين تلك الخبرات النفسية والعقلية والتغيرات الفسيولوجية في المخ ارتباطاً ضرورياً . ويقولون أن موقف ديكارت في الطبيعة اللامادية للنفس وأنها جوهر يمكن أن يفارق الجسم ، وتصدر عنها تلك الحالات الشعورية يقولون أن موقف ديكارت « فرض معقول تماماً »

---

(1) Feigl, op. cit. P. 446.

Perfectly intelligible hypothesis ، لكن لديهم فرضاً معقولا آخر هو أن الحالات النفسية والحوادث العقلية هي ذاتها التغـيرات الفسيولوجية في المخ . نعم تختلف هذه التغيرات والحالات في طبيعتها ومعناها وخصائصها لكن حين تحدث هذه الحالات النفسية لا تصد عن جوهر لا مادي في الجسم وإنما تحدث في المخ أو تصدر عنه . فـرض ديكارت مقبول وفرضهم مقبول ويفضل أصحاب النظرية فرضهم لأنه يتسق مع اعتقادهم أن الكون كله من طبيعة مادية وأن العلـم قادر على تفسير كل ما يبدو أمامنا من ظواهر ومشكلات . [1]

لعل النظرية الذاتية تريد أن تقول باختصار أن العقل ليس هـو مجرد السلوك - كما تقول السلوكية - وإنما هو علة للسلوك ، لكن العلة هنا مادية فسيولوجية وليست جوهراً نفسياً ديكارتياً غريباً على الجسم فإذا كان يوجد شيء تعتبر عملياته وحوائه علة للسلوك يكون هـذا الشيء هو الجهاز العصبي المركزي أو المخ فقط ، وأن العقل كعلة للسلوك هو المخ ذاته .

يمكن توضيح النظرية الذاتية بأمثلة خذ حادثة البرق ورؤيته ليس البرق إلا إطلاق شحنة كهربية نتيجة انطلاق سحب من بخار في الجو لم يحدث هنا شيئان : برق وانطلاق شحنة ، وإنما حدث شـيء واحد نصفه وصفاً علمياً حين نتحدث عن انطلاق الشحنة ونصف نفس الحادثة وصفاً عادياً حين نتحدث عن البرق في الجو. لكن البرق ليس سوى انطلاق تلك الشحنة ونقول أيضاً أن رؤية البرق ليست سوى تغير فسيولوجي معين في العين والأعصاب والمخ نتيجة حدوث البرق. مثل الحديث عن الحالات النفسية والتغييرات الفسيولوجية في

(1) Place, op. cit P. 102 .

المخ كمثل الحديث عن البرق وإطلاق الشحنة الكهربية ورؤيته خذ مثلا آخر من المورثات (الجينات Genes) المورثات هي جزئيات معينة في نواة الخلية الحية تسمى DNA (اختصار المركب الكيماوي Deoxyribonucleic acid) تحمل الخصائص الوراثية التي تنتقل من فرد إلى آخر بطريق الوراثة ، وتتحكم في تركيب الكائن الحي ومظاهر سلوكه كان علم الوراثة يضع المورثات من قبل فرضاً أو مصادرة لتفسير انتقال الصفات الوراثية ، لكن هذا الغرض أصبح الآن حقيقة علمية تقبل الملاحظة التجريبية . لعلنا نكتشف يوماً ما - عند المتطرفين من أصحاب النظرية الذاتية - أن العمليات العقلية تقبل الملاحظة الفسيولوجية المباشرة ، كالمورثات التي أصبحت كذلك بعد أن كانت مجرد فرض . ويعمم سمارت هذا الموقف ليقول أن الحالات الشعورية مختلفة في معناها وخصائصها عن العمليات الفسيولوجية في المخ ، لكن حين أقول إن لدى حالة شعورية معينة فإني أتحدث في الواقع عن حدوث حادثة فسيولوجية في المخ . وبطبيعة الحال ليست كل الحوادث الفسيولوجية في المخ حالات شعورية ، فبعضها حالات شعورية حين أكون في موقف ينطوي على خبرة نفسية معينة وأقول إن لدي إحساساً معينة أو إدراكاً أو إنفعالا ،ما إلى ذلك [١] .

وثمة نقطة أخيرة نستكمل بها عرضنا الموجز للنظرية الذاتية ، وهي أن أصحاب النظرية يعترفون أن معرفتنا الفسيولوجية الحاضرة للمخ وللحاء المخي بوجه خاص قاصرة ، يعترفون أننا لم نكتشف بعد العملية

---

(1) Smart, « Sensations and Brain Processes, » Philosophical Review, 1959, reprinted in Chappell (ed.), The Philosophy of Mind, p. 160 - 171, Prentice - Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1962 .

الفسيولوجية المعينة التي نقول أنها هي الإحساس بالألم مثلا ، والعملية الأخرى التي نقول أنها حالة تذكر والعملية الثالثة التي نقول أنها إرادة أو انفعال وما إلى ذلك . وينشأ من هذا الإعتراف بقصور معرفتنا الفسيولوجية الحاضرة موقف يميز الجناح المتطرف من أصحاب النظرية رأي فيجل ممثل الجناح المعتدل أن هذا القصور أمر طبيعي لا يمكن تجنبه ولا التغلب عليه باكتشافات ممكنة قادمة ، ذلك لأن للعلوم التجريبية كلها حدوداً لا تتعداها وليس من شأنها تناول الحياة الشعورية التي لها خصائصها اللامادية كما سبق القول ، ولذلك يذهب فيجل إلى إحدى صور نظرية التطور الإنبثاقي ، ومؤداها أن بالحالات النفسية والحوادث العقلية عنصراً نفسياً خالصاً غير مجرد المنبه الطبيعي والإستجابة العصبية التي قد يتبعها سلوك ، وغير مجرد التغيرات الفسيولوجية في المخ - ومثل هذا العنصر النفس الخالص هو التوجع أو التألم hurtfulness في حالة الإحساس بالألم مثلا ، أو الإغتباط في حالة رغبة تحققت ، أو الرضا حين أصل إلى هدف بذلت جهداً متصل الحلقات في سبيل الوصول إليه ، وهكذا . هذه الحالات النفسية تنبثق عن الحوادث الفسيولوجية في المخ لكن بها عنصراً غير مادي لا سبيل لعلم وظائف الأعضاء إلى تناولها ، وإنما نكتشفه باستبطان وهذا منهج ضروري لإدراك خبراتي المباشرة ، ولا تجارب حسية تكتشفها [1] .

---

(١) قارن : R. Bernstein, « The Challenge of Scientific Materialism », International Philosophical Quarterly, 1968, repsinted in Rosenthal (ed.), Materialism and the Mind - Body Problem, pp. 205 - 7, Englewood Cliffs, N. J., 1971

وأيضا K. Campbell - Body and Mind, pp. 116 - 7, London, 1971

مؤلف هذا الكتاب أوسترالي الجنسية وأستاذ في جامعة سيدني لكنه يتبع مدرسة فيجل .

أما الجناح المتطرف من النظرية الذاتية فإنهم — انطلاقاً من اعتقادهم الراسخ بأن كل ما بالكون مادي في طبيعته ولا يوجد شيء غير مادي واعتقادهم أن العلم التجريبي يجب أن يكون قادراً على تفسير كل الظواهر الطبيعية ومشكلات الانسان — يأملون في تقدم معرفتنا الفسيولوجية في المستقبل، وحينئذ يمكننا اكتشاف كل العملية الفسيولوجية، تلك التي نسميها الآن حالات نفسية وعقلية، متميز أحداها عن سواها. بل حين يعترف الجناح المتطرف من هذه النظرية بحاجتهم للتقارير الاستبطانية للكشف عن حالاتنا الشعورية يقولون إن حاجتنا للاستبطان مؤقتة ريثما تتقدم معرفتنا الفسيولوجية، فقد تصبح الملاحظات الحسية التي يقوم بها علماء وظائف الأعضاء كافية لتفسير كل ظواهرنا النفسية. لكن النقاد واجهوا سمارت عميد الجناح المتطرف بموقف معين: افتراض وجود تقرير استبطاني باحساس ببرودة مثلاً وتقرير آخر فسيولوجي وليكن ترمومتراً يسجل درجة حرارة الحجرة وسجل درجة عالية من الدفء، فأيهما نصدق؟ اعترف سمارت أمام هذا الموقف أن تقرير الترمومتر لن يشككني في إحساسي بالبرودة ومن ثم فالتقدم الفسيولوجي لا يغني عن صدق التقرير الاستبطاني الأمين[1].

مناقشة النظرية الذاتية :

١ — تعتمد النظرية الذاتية على افتراضين — أكثر شبهاً باعتقادين منهما بموقفين فلسفيين — وهما الفلسفة المادية والثقة المطلقة بالعلم التجريبي : إنهما الاعتقاد بأن كل ما بالكون يمكن تفسيره تفسيراً مادياً ولا يوجد

---

(1) Smart, « Brain processes and Incorrigibilly », in Borst (ed.), The Mind - Brain Identity Theory, pp. 106 - 9, London, 1973.

شيء غير مادي في طبيعته ، والاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على تفسير كل ظواهر الكون وحياة الانسان . فإذا كنا نستطيع تفسير ظواهر الكون وحياة الانسان تفسيراً شاملاً كاملاً في إطار الفلسفة المادية وفي حدود العلوم التجريبية فإنه يكون لهذين الاعتقادين أساس متين . لكننا رأينا أن الجناح المعتدل من أصحاب النظرية الذاتية أدرك أن الفلسفة المادية والعلم التجريبي لا يعطياننا تفسيراً شاملاً لكل ظواهر الكون والانسان ، وفيما يختص بالانسان فقد اتجهوا نحو نظرية التطور الانبثاقي لأنهم رأوا أن بالحياة الشعورية والعقلية في الانسان عصراً نفسياً خالصاً لا يمكن تناوله تناولاً تجريبياً بحتاً ، ولا يتسق هذا الموقف الانبثاقي على أي حال والاعتقاد بالتفسير المادي الشامل . ومن جهة أخرى ، نجد الجناح المتطرف من أصحاب النظرية الذاتية حين وجدوا أنه لا يمكن تقديم تفسير شامل للحياة النفسية والعقلية في الانسان في إطار الفلسفة المادية البحتة لم يتراجعوا عن اعتقادهم الراسخ بالمادية الشاملة وإنما لجأوا إلى الأمل في المستقبل أن يأتي متسقاً مع اعتقادهم . ولا تقوم نظرية على مجرد أمل في المستقبل ومن الشواهد على أن الجناح المتطرف وجد في الحياة العقلية شذوذاً على التفسير المادي البحت أنهم يقررون أن معنى الحياة العقلية والنفسية وخصائصها تختلف عن خصائص الحالات البدنية والتغيرات الفسيولوجية ، كما يقررون حاجتهم إلى الاستبطان وهو منهج مباين للملاحظات الحسية والتجارب الجزئية .

٢ — رأى أصحاب النظرية الذاتية — المعتدلون منهم والمتطرفون أن الذاتية بين العقل والمخ أو بين الحالات الشعورية والحوادث الفسيولوجية ذاتية تجريبية حادثة أي افتراض أن الحالات الشعورية هي ما يحدث في الجهاز العصبي المركزي أو حتى في المخ فقط من تغيرات فسيولوجية ويشكون من عجزهم عن العثور على معيار يحسم الخلاف بين موقفهم

ومواقف الفلاسفة الثنائيين . لقد اتفق أصحاب النظرية الذاتية مع ديكارت في واقعية الحياة الشعورية وأن لها خصائصها وطرق تحقيقها المخالفة لخصائص الجسم وتغيراته وطرق تحقيقها ، فبينما رأى ديكارت أن الظواهر النفسية والحوادث العقلية تنبع عن جوهر نفسي لا مادي مفارق للجسم ، إذا بالنظرية الذاتية نرى أن تلك الظواهر والحوادث تصدر عن الجسم وليست غير تغيرات معينة في المخ أو حتى في اللحاء فقد اعترف أصحاب النظرية أن فرض ديكارت مقبول وفرضهم مقبول وأرادوا أن يحسموا خلافهم مع ديكارت بتجربة حاسمة تقرر ما إذا كان التغيرات الفسيولوجية في المخ هي هي ذات الحالات النفسية أم أنها مجرد شروط لإحداث تلك الحالات والتي تظل بعد ذلك مختلفة في طبيعتها عن تلك التغيرات فلم يجدوا تلك التجربة الحاسمة . لكن النقاد اكتشفوا هذا المعيار ثم هاجموه . رأى هؤلاء النقاد أن الشرط الضروري للحديث عن الذاتية التجريبية بين شيئين هو حدوثهما في زمن واحد ومكان واحد . لقد رفضوا أن يكون لحالاتنا النفسية مكان بحجج شبيهة بما قدمناه في الفصل السابق[1] .

خذ المعية في الزمن تحدث أي عملية فسيولوجية في زمن محـــدد بالتأكيد ، ويمكننا التحقق من ذلك بتسجيل زمن حدوث حادثة كهربية أو تغيرات كيميائية معينة داخل المخ ، لكن هل يمكننا التحقق بطريق تجريبي مماثل من حدوث حساس بألم أو تذكر حادثة ماضية أو تخيل منظر معين في نفس لحظة حدوث العملية الفسيولوجية ؟ من المستحيل أن نقرر بتجربة أن الحادثتين النفسية والفسيولوجية حدثتا في لحظة واحدة . كل ما يمكننا التحقق منه هو ارتباط حادثة فسيولوجية بحادثة عقلية تتابعتا

(١) انظر الفصل الثاني .

في الزمن . يمكنك تسجيل زمن حدوث حادثة فسيولوجية وقت وقوعها بطريق تجريبي ، لكن لا يمكنك معرفة زمن حدوث حالة تذكر مثلاً بملاحظة تجريبية خارجية فليس من طبيعة الحالة العقلية أن تقبل الرؤية أو السمع أو اللمس . إن السبيل الوحيد لمعرفتنا زمن حدوث أي حالة عقلية في شخص ما هو أن يقول لنا صاحبها عما حدث له ومن ثم نعود إلى الواقعة الأساسية وهي أن بين الحوادث العقلية والحوادث الفسيولوجية مجرد ارتباط في الزمن دون تقرير أن النوعين من الحوادث حدثا في نفس اللحظة . أعرف أنا لحظة مكابدتي لحالة نفسية لكني لا أعرف عن تغيراتي الفسيولوجية شيئاً ، وأنت تعرف تغيراتي الفسيولوجية لكنك لا تعرف مستقلاً عني ما يدور في نفسي من حالات[1]

خاتمة :

حاولنا في الواقع أن ندعم في هذا الفصل موقفاً معيناً نوجزه فيما يـــلي .

١ ـ أن الحياة النفسية أو الحالات الشعورية أو الحياة العقلية في الانسان (وكلها عبارات مترادفة حسب صياغتنا لمشكلة طبيعة النفس في الفصل الأول) ليست ممتدة في مكان ، بكل ما ينطوي عليه الامتداد المكاني من تصورات : اتخاذ شكل معين ، وما له وزن وحجم وإمكان القسمة إلى أجزاء ، وإمكان المقياس ، وقبول الملاحظة الحسية أو التجربة ، فإن عنصر التوجع أو التألم المتضمن في الاحساس بالألم مثلاً ليس له موضع معين محدد في الجسم ، والأمر كذلك في حالات السرور الناتج

(١) انظر : J. Shaffer, Philosophy of Mind, p. 47, New Jeresy, 1968 .

عن إشباع رغبة أو عاطفة ، والشعور بالرضا من تحقيق هدف أو القلق من العجز عن تحقيقه — كل ذلك لا يرى ولا يسمع ولا يوزن ولا يقاس . ولا يمكنك ملاحظة الذكريات وصور الخيال برؤية حسية ورصدها وتحديد مضمونها ، وما إلى ذلك .

ويبدو أن هنالك إجماعاً على هذه الخاصة اللامكانية للحياة الشعورية إذ لا يدعو إليها الفلاسفة العقليون أو المثاليون من أمثال أفلاطون وديكارت فقط وإنما يدعو إليها أيضاً فلاسفة تجريبيون من أمثال لوك وهيوم ، وفلاسفة طبيعيون مثل صمويل الكسندر وبرود وفيجل وغيرهم . حين يدعو الطبيعيون إلى أن الانسان كائن حي طبيعي يمكن تفسير الحياة والعقل فيه بقوانين الأحياء وعلم وظائف الأعضاء يرون أن الحياة الشعورية المنبثقة عن تعقيد تركيب جسمه ووظائف أعضائه إنما لها خصائص تخرج عن نطاق بحث تلك العلوم التجريبية .

٢ — يمكن القول أن للحالات النفسية والحوادث العقلية في الانسان مكانها النفسي الخاص وهو متميز من المكان الطبيعي الذي توجد فيه الأشياء المادية والحوادث الطبيعية . فلكل شخص منا مجاله البصري الخاص ، وصورة الخيالية وأحلامه مما لها أبعاد مكانية لكن لا يراها سواه . وماذا عن الزمن ؟ يمكن القول أن الحياة الشعورية تقوم في زمن طبيعي وزمن نفسي معاً . تقوم في زمن طبيعي لأنها سيل متصل متعاقب من أحداث وحالات ، وتقوم في زمن نفسي أو ديمومة نفسية بمعنى أن الإحساس بديمومة حالة نفسية عنيفة حادة مثل قلق أو تردد أو اغتباط الخ قد يختلف عن ديمومة الزمن الطبيعي . إن الحديث عن تمييز بين مكان طبيعي ونفسي وزمن طبيعي ونفسي تمييز يقول به الفلاسفة المهتمون بنظرية المعرفة لكن العلماء والفلاسفة الذين لا يهتمون بتلك النظرية يتجاهلون

هذا التمييز أو يرفضونه . ولا نعلّق أهمية كبرى على هذا التمييز ، لأن رفض التمييز لن يغير من الحقيقة الثابتة وهي أن حياتنا الشعورية لا تقوم في مكان طبيعي وإن كانت توجد في زمن طبيعي ، ووجود حياتنا الشعورية في زمن لا يجعلها من طبيعة مادية إنما يؤكد فقط واقعيتها ، كما قال هيوم .

٣ — على الرغم من أن الحياة الشعورية تتميز من المادة بوجه عام ومن الجسم الانساني بوجه خاص — بخاصيتها اللامكانية ، غير أنها لا تقوم في فراغ وإنما الصلات والروابط بين الحياة الشعورية وتغيرات الجسم ضرورية . للحياة الشعورية شروط فسيولوجية ضرورية أي أن بعض ما يعتّري الجسم من تغيرات شرط ضروري لقيام الحياة النفسية والعقلية في الانسان ، أو على الأقل توجد علاقة ترابط وتلازم في الوقوع بين الحالات الشعورية وبعض التغيرات الفسيولوجية . سواء كانت العلاقة علاقة عليّة أم علاقة ترابط فإن العلاقة بينهما واقعة أساسية يسلم بها كل الفلاسفة ويسبقون العلماء بتقريرها .

٤ — يأتي الاعتراض الأساسي على لامكانية الحياة الشعورية من جانب أولئك الذين الفلاسفة وعلماء وظائف الأعضاء الذين ترون أن تلك الحياة تنبع من جزء معين محدد من الجسم ، هيا نتجاهل الآراء القديمة ونهتم بما يقوله المعاصرون من الفلاسفة وعلماء وظائف الأعضاء قالوا إنه الجهاز العصبي المركزي أو المخ وحده ، أو حتى لحاء المخ فقط ، يقصدون أن ما نسميه الحالات النفسية والحوادث العقلية ليس إلا ما يحدث في المخ أو في اللحاء المخي — بوجه خاص — من تغيرات فسيولوجية ، وذلك معناه أن حياتنا الشعورية موجودة في مكان ، وأن هناك « هوية تجريبية حادثة» بين حالات النفس وتغيرات المخ . لكن بينما يمكننا ملاحظة التغيرات الفسيولوجية في المخ ورصدها وتحليلها تحليلاً

كيمائياً أو حيوياً أو كهربياً ، لا يمكننا إجراء ذلك على الحوادث العقلية ، كما سبق القول . أضف إلى ذلك أن علماء الطب العقلي الذين يعلنون أن الحياة الشعورية هي هي التغيرات الفسيولوجية في المخ يقولون أيضاً إن خصائص الحياة الشعورية تختلف عما يحدث في المخ ، ويدلون بثلاث نقط كأساس لهذا الاختلاف .

(ا) لو كان كل معنى الحياة الشعورية هي تلك التغيرات المخية لكنت أعي بهذه الأخيرة حين أعي بحالاتي الشعورية ، وليس هذا صحيحاً (ب) منهج التحقيق مختلف إذ أعي حالاتي الشعورية باستبطان. بينما أعرف تغيرات المخ بملاحظة حسية . (ج) لا تناقض في القول أن فلاناً يحس ألماً والقول أنه لا تحدث لمخه أي تغيرات فسيولوجية .

٥ ــ لا بد من استطلاع رأي علماء وظائف الأعضاء في القضية . لا يوافقون الفلاسفة الذين يسوون بين الحالات الشعورية والتغيرات الفسيولوجية في المخ ، بل لا يوافقون علماء السيبر نطيقاً على قولهم إن المخ الانساني ليس إلا حاسباً ألكترونياً معقداً . ويتقدم علماء وظائف الأعضاء بالنقط التالية :

(ا) تؤلف الحالات الشعورية في الانسان مقولة تختلف تمام الاختلاف عن كل ما هو مادي ولا يمكن رد المقولة الأولى إلى الثانية ؛ كما لا يمكن تفسير الخبرات النفسية تفسيراً علمياً تجريبياً ، والموضوعية التي يحلم بها بعض المفكرين في هذا المجال موضوعية زائفة[1] . (ب) إذا دلنا الخصائص

---

(1) Sommerhoff, Logic of The Living Brain, pp. 60, 66 London 1974 .

التشريحية لجزء من المخ على أنه سوف يقوم بإحدى ثـلاث حوادث فسيولوجية وإذا كان يجب علينا البحث في الظروف التي ترجح قيامه بإحداها دون الأخرى ، فإنا نجد أن المخ يستطيع أداء الحوادث الثلاثة بنسب مختلفة طبقاً للظروف القائمة في كل جسم ككل ، وذلك دليل على الوظيفة العضوية والتكامل في المخ ، لا آلية المنبه والاستجابة التي يدعيها الساوكيون . (جـ) لا يمكننا التنبؤ بالحادثة المحددة التي سوف يقوم بها المخ في لحظة ما ، فإذا عرفنا مثلاً أن جزءاً معيناً من المخ يقوم بوظيفة محددة حسب تركيبه المعين فإنا نجد أنه قد يؤدي وظائف أخرى ، كما أننا قد نجد أيضاً أن تؤدى عدة أجزاء مختلفة من المخ بوظيفة ليس من شأن تركيبها التشريحي أن تؤديه ، وليس كذلك الحاسب الألكتروني الذي يمكن التنبؤ بكل حوادثه لأنه يؤدي وظائفه حسب برنامج موضوع [1] (د) قد يؤدي الحاسب إنجازاته بطريقة ديناميكية لكنه يختلف عن الطريقة النامية التي يعمل بها المخ الانساني لأن المخ تلعب في أدائه وظائفه عدد من العناصر الغريبة على تصميم الحاسب مثل العناصر الوراثية ودور التطور والتكيف الذاتي والابداع . (هـ) يصادرون على أن بعض الحـوادث الفسيولوجية البالغة التعقيد التي تصدر عن اللحاء تؤدي إلى حالات شعورية ، لكنهم يعلنون أنهم لا زالوا يجهلون الظروف المحددة التي تنشأ في ظلها نماذج العمليات العصبية التي تؤدي إلى العمليات الشعورية بل يعلنون أنهم لا زالوا يجهلون الطريقة التي بها يعمل الجهاز العصبي ككل ، وتشترك فيها عشرات الملايين من الخلايا العصبية وتتم في اللحاء حين تحدث خبره شاعرة معقدة كالتذكر أو الاختيار .

نوجز كل ما سلف بقولنا أن الحالات النفسية والحوادث العقلية في

---

(1) Ibid., P. 13 .

الانسان لا توجد في مكان طبيعي وإن كانت توجد في زمن طبيعي . ويتفرع عن خاصتها اللامكانية خصائص أخرى كثيرة ليس من مجال العلم التجريبي تناولها . وعلى الرغم من تميز الحياة الشعورية عن أعضاء البدن وما يحدث به من تغيرات فإن تلك الحياة مرتبطة أتم ارتباط ببعض تلك التغيرات الفسيولوجية .

مراجع الفصل الثالث

وودورث : مدارس علم النفس المعاصرة ، ترجمة كمال دسوقي ، القاهرة ١٩٤٨

Abelson, R., « Aspade Is a Spade, So Mind your Langnage, » included in S. Hook (ed.), Dimensions of Mind, Macmillan, 1960 .

Ayer, A. J., « Philosophy as Elucidating Concepts », reprinted Bobik (ed.), The Nature of Philosophi cal Inquiry, Notre - Dame, Indiana, 1970 .

Bernstein, R., « The Challenge of Scientific Materialism » , Inter national Philosophical Quarterly, 1968 .

Eccles, J. C., Facing Reality : Philosophical Adventures By A Brain Scientist, Springer - Verlag, New York, 1971 .

Feigl, H., « The Mental and Physical » Minnesota Studies in The Philosophy of Science, II, Minnesota, 1958, The Mind - Body probeim in The Developnent of Logical Enpiricism, Readings in The Philosophy of Science, ed. by Feigl and Brodbeck, N. Y. 1953 .

Flugel, J. C., A Hurdred Years of Psychology, 2nd ed.; London, 1951 .

Place, U., T. « Is Conseioesness a Brain Process ? », British Journal of Psychology, 1956 .

Scriven, M., « The Mechanical Concept of Mind », in Anderson (ed,) Minds and Machines, New, Jeresy, 1964 .

Shaffer, J., Philosophy of Mind, N. J., 1967 .

Smart, « Sensations and Brain Processes », Philosophical Review, 1959 .

Smart, « Brain Processes and Incorrigibility », in Borst (ed.), The Mind - Brain Identity Theory London, 1973 .

Sommerhoff, G., Logic of The Living Brain, John Wiley, London 1974 .

Turing, A. M., « Computing Machinery and Intelligence », Mind 1950 .

Watanabe, « Comments on Key Issues, » in Hook (ed.), Dimensions of Mind .

Ziff, P., « The Feelings of Robots », Analysis, 1959 .

الفصل الرابع

النفس والجوهر

الحاجة الى جوهر :

وضحنا في الفصل السابق أن الحياة النفسية والعقلية في الانسان حقيقة واقعة ؛ لم ينازع فيلسوف — مهما كان اتجاهه الفلسفي — في أن بالانسان ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية ، وإنما يختلف الفلاسفة في طبيعتها أهي من طبيعة مادية أو لا مادية ، ودافع الفصل السابق عن وجهة النظر الثانية . نثير في هذا الفصل موضوع ما إذا كانت تلك الحياة الشعورية في الانسان محتاجة إلى ما يسميه بعض الفلاسفة « بالجوهر » . رأى بعض الفلاسفة أن الحالات النفسية والحوادث العقلية محتاجة بالضرورة إلى جوهر وأن ما نسميه النفس أو العقل هو هذا الجوهر[1] ، وأنكر البعض الآخر وجود هذا الجوهر . ويوضح فلاسفة الجوهر موقفهم بقولهم (أ) إن الحالات النفسية محتاجة إلى شيء يقومها فلا معنى للتفكير

---

(١) نستخدم النفس والعقل هنا لفظين مترادفين ، وهما كذلك في استخدام الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ويعنون بهما ذلك الجانب الذي بالانسان غير بدنه . بينما النفس والعقل متميزان في المعنى في الاديان والفلسفات الدينية .

من غير كائن مفكر ، ولا تذكر بدون انسان يتذكر وهكذا ، وهذا الذي تسند اليه تلك الحالات هو الجوهر ، (ب) أن الجوهر بمثابة علة تصدر عنها تلك الحياة العقلية ويقوم ذلك على جعل العلية مبدأ لو يمكن انكاره ، نلاحظ أن بعض فلاسفة الجوهر يضيفون الى المعنيين السابقين للجوهر معنى آخر : (ج) أن الجوهر هو المبدأ الذي يربط الحالات النفسية والحوادث العقلية في تعددها وكثرتها وتميزها وتداخلها ويوحد بينها والا لا نستطيع القول ان خبراتي المختلفة المتميزة في أوقات مختلفة انما تنتمي الى شخص واحد . ونفضل أن نعزل هذا المعنى للجوهر عن المعاني السابقة ونربطه بتصور « وحدة النفس » وهو موضوع الفصل التالي :

والفلاسفة الذين يرون النفس الانسانية جوهراً بالمعاني السابقة أو ببعضها كثيرون أبرزهم أفلاطون وديكارت ولوك وبركلي وليبنتز . ولقد أنكر جوهرية النفس الانسانية فلاسفة كثيرون ، ولعل مالبرانش أول هؤلاء من الفلاسفة العقليين وهيوم من الفلاسفة التجريبيين ، ويكاد يتفق أغلب الفلاسفة المعاصرين الذين يهتمون بمشكلة النفس أو العقل مع هيوم في انكاره للجوهر النفسي وسوف نشير الى مواقف هؤلاء في فقرة قادمة من هذا الفصل .

المصدر اللغوي لتصور الجوهر :

« الجوهر » Substance مصطلح فلسفي ، وقبل أن نوجز معناه عند الفلاسفة ، نلاحظ أن تلك المعاني ترتبط بطريقة استخدامنا لبعض الألفاظ والعبارات ، ونقدم الملاحظات التالية :

(ا) نقول في وقت ما ان فلاناً يمشي ، وفي وقت آخر ان نفس الشخص يتحدث ، أو يعمل أو يجري ... الخ ، ونقصد أن تلك الحوادث

المختلفة المتباينة انما تنتمي الى شخص واحد لا تتغير هويته وسط ما يوصف به من أحداث متباينة . ولقد كانت هذه الطريقة في الحديث مصدر أحد معاني الجوهر عند الفلاسفة وهو أنه الموضوع الثابت للتغير أو أن الجوهر هو الشيء الواحد الثابت الذي تتبدل عليه مختلف الصفات .

(ب) الصفة دائماً في حاجة الى موصوف ، والا لا معنى لاستخدام الصفة . الحركة في حاجة الى شيء يتحرك والحمرة في حاجة الى شيء يكون أحمر اللون لتبدو هذه الحمرة لنا في الادراك ، والتفكير في حاجة الى كائن مفكر وهكذا . ولقد كانت هذه العلاقة بين الصفة والموصوف هي نفس العلاقة بين الأعراض والجوهر عند الفلاسفة الأعراض هي الصفات والجوهر هو الشيء الذي تسند اليه تلك الصفات ؛ ولقد كانت هذه العلاقة بين الجوهر والعرض هي المصدر اللغوي لفكرة الحمل في المنطق Predication ، وصياغة القضية الحملية التي تتألف من موضوع ومحمول ، يعبر الموضوع عن شيء ما مفرد جزئي ، ويعبر المحمول عن عرض أو صفة تسند اليه . نسند الشكل الكروي الى الشمس والصلابة الى الحديد كما نسند التفكير الى الانسان ، وهكذا . ومن ثم يصبح الجوهر موضوع الحمل[9] ويعتبر أرسطو أول من وضح فكرة الحمل وأفاض فيها وجعلها أساساً لنسقه المنطقي كله . (ج) استخدم بعض الفلاسفة فكرة العلاقة اللغوية بين الموصوف والصفة ، وبالتالي فكرة العلاقة المنطقية بين الموضوع والمحمول أساساً لمعنى ثالث للجوهر . ما دمنا تعبر عن ملاحظتنا لشيء ما في جملة خبرية أو قضية حملية تنطوي على تمييز بين المسند اليه والمسند ، أو بين الموضوع والمحمول ، فيجب أن نميز أيضاً في الواقع بين الشيء وصفاته أو أن الشيء الجزئي — سواء كان شيئاً مادياً جزئياً أم انساناً — به أكثر من مجموع صفاته . تقول عن البرتقالة مثلاً أنها مستديرة وأن لها وزناً وحجماً ولوناً وطعماً وملمساً

معيناً الخ ولذلك نقول أنه يجب أن تسند هذه الصفات الى شيء تقوم فيه هي جوهرها . وبالمثل نقول أن الاحساس والادراك والتذكر والتخيل في حاجة الى شيء تقوم فيه هو جوهرها وهو النفس . وتعبر عن هذا الجوهر بقولنا أنه « حامل الصفات » ، وهذه نظرية جون لوك . لا يقول أن التفكير صفة للانسان وانما صفة للنفس المتميزة من الجسم الانساني [١] .

قد يقال اننا نشير الى الشيء بلفظ ونشير الى صفاته بألفاظ أخرى مثلما نشير الى المنزل بلفظ (منزل) والى سطحه وأرضه وحوائطه بألفاظ أخرى لكن لا يعني هذا أن المنزل شيء آخر غير مجموع أجزائه . لكن دعاة الجوهر يردون على هذا الاعتراض بقولهم أن علاقة الشيء بأجزائه مختلفة عن علاقة الشيء بصفاته ، فليس من الممكن أن تنزع من الشيء صفاته نزعاً حسياً كما تنزع منه بعض أجزائه ، ذلك لأن الصفات سمة العمومية وبالشيء صفة الجزئية والفردية . واذن فالشيء متميز من مجموع صفاته بمعنى ما[٢] ، سنوضحه عند الفلاسفة بعد حين .

والآن يمكن تركيز تلك المصادر اللغوية للجوهر في فكرة الحمل ، ولقد ذهب بعض النقاد من الفلاسفة الى أن فلاسفة الجوهر أقاموا فكرة الجوهر على أساس الفكرة المنطقية للحمل لكنهم يضيفون أيضاً ظاهرة الحمل ليست عامة في جميع اللغات الهندية الأوروبية كاللغات اليونانية والألمانية والانجليزية والفرنسية وغيرها . ومن ثم لا يعبر تصور الجوهر

---

(١) J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Bk II. Ch. xxiii, Sec. 3 .

(٢) قارن : A. Quinton, The Nature of Things, London, 1973, pp. 12 - 15 .

عن مقولة عامة في الواقع[1] لكن أبان البحث اللغوي أن ظاهرة الحمل قائمة في كثير من اللغات غير الهندية الأوربية كالعربية والعبرية والصينية والروسية ولغة مالي وغيرها[2] .

نلاحظ أن بعض الفلاسفة القائلين بالجوهر أقاموا نظريتهم في الجوهر على أساس فكرة الحمل المنطقية ، كما أن بعض الفلاسفة المنكرين للجوهر أقاموا انكارهم على أساس أن فكرة الحمل ليست ظاهرة عامة في كل اللغات ، لكننا نرى أن الحمل ليس أساس تصور الجوهر حتى ما بعدما تبين لنا أن الحمل قائم في كل اللغات . نعم اذا أردنا أن نعبر عن وجود شيء وصفاته في قضية ، فالمألوف أن نصوغها في قضية حملية ، لكن ليس من علاقة ضرورية بين الحمل والجوهر ، فقد نأتي بقضية حملية ولا تعبر عن جوهر مثلما نقول . الحرب شر مستطير ، ولا يعتقد أحد أن الحرب جوهر ، وقد نأتي بعبارة غير حملية لكنها تدل على جوهر مثلما نقول . حكمة سقراط ، في سياق معين نقصد اسناد الحكمة إلى سقراط ، وهكذا . لا نريد تقرير العلاقة بين ظاهرة الوصف اللغوي والحمل المنطقي ، وإنما نميل فقط إلى القول أن الحمل ليس أساساً للقول بالجوهر بل إن وجود الأشياء الجزئية وأفراد الناس في الواقع هو الأساس الميتافيزيقي لفكرة الحمل في المنطق والوصف في اللغة .

---

(١) انظر : Russell, An Analysis of Mind, London 1921 p. 212

وأيضا A. Flew, (ed.), Essays in Conceptual Analysis, London 1960. p. 6 .

(٢) Entwislle, Aspects of Language, London, 1953, ch. 4 .

معاني الجوهر عند الفلاسفة :

كلمة « جوهر » مصطلح فلسفي كما قلنا ، واستخدام الفلاسفة له قديم قدم الفكر الفلسفي منذ نشأته لكن يعتبر أرسطو أول من قدم في وضوح وتفصيل تعريفات الكلمة وأهمية التصور وقيمته ، ولقد تأثر كثير من الفلاسفة على مر العصور حتّى القرن الثامن عشر على الأقل بنظريته — أو بنظرياته — في الجوهر ، بين قبول أو تعديل وتطوير أو هجوم . ولا نريد الدخول هنا في متاهة تاريخية عن البحث في النظريات المتعددة في الجوهر عند مختلف الفلاسفة ، لكنا نريد الوصول إلى قضايا موجزة عن المعاني الأساسية للكلمة ، توطئة لبحث ما إذا كانت النفس الانسانية جوهراً متميزاً من حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية كما رأى بعض الفلاسفة . يمكن الإشارة إلى خمسة معان أساسية للجوهر (ا) الجوهر هو الموضوع الحقيقي للحمل ultimate subject of Predication وإذا عبرنا عنه بلغة الحدود المنطقية قلنا أنه الحد الذي يكون موضوعاً دائماً في قضية حملية ولا يمكن أن يكون محمولاً . وذلك أول تعريفات الجوهر عند أرسطو . ووجد أرسطو تطبيقاً لهذا المعنى في أي شيء مادي جزئي أو أي شخص ، أو ما يسميه أرسطو الفرد ، individual ، ورأى أرسطو أن هذا التعريف أكثر تعريفات الجوهر تحديداً وصدقاً . يمكننا أن نقول عن أي إنسان أو حيوان معين أو أي منضدة أو مقعد أو شجرة إلخ أنه جوهر . نسند إلى أي من هذه الكائنات عدداً عديداً من الصفات لكنه هو ذاته لا يمكن أن يكون صفة تسند إلى شيء آخر[1] . وإن اختلف المناطقة أو الفلاسفة المحدثون عن أرسطو في تعريفاته الأخرى للجوهر فإن أحداً لم ينقض أرسطو في هذا التعريف في المجال المنطقي . فالقضية الحملية بالمعنى الدقيق في المنطق الرمزي هي القضية الشخصية

(1) Cat. 2 a 11 .

فقط ، لكن الفلاسفة المحدثين يختلفون عن أرسطو في ما صدقات هذا التعريف فمنهم من يتفق معه ، أو يختلف عنه ، فديكارت مثلاً جعل الله جوهراً والنفوس الانسانية بدون أجسام جواهر والمادة ككل في الكون جوهراً ، وسپنوزا جعل «الله أو الطبيعة» جوهراً ، وليبنتز جعل المونادات جواهر وهكذا .

(٢) الجوهر هو الماهية essence أو الخاصة الأساسية التي تعطى للشيء الجزئي وجوده وحقيقته ، وهذا هو ثاني تعريفات الجوهر عند أرسطو ، فإن زيداً أو عمروا مثلاً جوهر بالمعنى الأول لكن الحيوانية والتفكير كصفات أساسية تؤلف ماهية الانسان هي الأخرى جواهر بالمعنى الثاني ويجد هذا التعريف الثاني تطبيقه عند أرسطو على الأجناس والأنواع ويسمى أرسطو الجوهر بالمعنى الثاني المعنى الثانوي للجوهر في مقابل المعنى الأولى للجوهر الذي يقال على التعريف الأول[1] ، ولقد تأثر كثير من الفلاسفة بهذا التعريف للجوهر وإن اختلفوا عنه في الصياغة فمثلاً نجد ديكارت يقول أن النفس الانسانية جوهر ماهيتها فكر وإن المادة جوهر ماهيته امتداد وما إلى ذلك .

(٣) الجوهر هو ما لا يحتاج في وجوده إلى أي شيء آخر أو ما له وجوده المستقل استقلالاً مطلقاً عن أي شيء آخر[2] . وهو المعنى الأصيل للجوهر عند ديكارت الذي يجعل الله التطبيق الأصيل للجوهر ، نلاحظ أن ديكارت يطبق هذا التعريف أيضاً على النفوس الانسانية والمادة ويقول أنها كائنات مستقلة إلا عن الله . الواقع أن ديكارت يخلط هذا التعريف بتعريف آخر للجوهر وهو «ما يعتمد عليه بالضرورة وجود الصفات[3] ، وهذه هي

(1) Cat. 2 a 21 - 2 .

(2) Descartes, The Principles of Philosophy, Pt I, Princ. 51 .

(3) Ibid; I 11 .

صياغته للتعريف الأول الأرسطي وهو ما يكون الموضوع الأصيل للحمل. نقول أن ديكارت يخلط التعريفين لأنه يعتبر النفوس الانسانية والمادة جواهر بمعنى المستقل وما لا يحتاج لغيره رغم أنه يقول أن هذه الجواهر معتمدة على الله في وجودها. وحين يبين أنها جواهر مستقلة يطبق التعريف الثاني (موضوع الحمل) وهو أن النفس الانسانية تسند إليها صفات هي خبراتها، حالاتها لكن النفس ليست صفة لشيء آخر. فلكي تضع ديكارت وضعاً صحيحاً ينبغي أن نقصر تطبيق تعريفه الأول على الله وتطبيق تعريفه الثاني على النفوس الانسانية والمادة. نلاحظ ثانياً أن تعريف بعض الفلاسفة بعد ديكارت للجوهر قريب من تعريفه الأول: لا يعتمد تصورنا له على تصور أي شيء آخر»[1]. ويطبق سبينوزا الجوهر بهذا المعنى على الله أو الطبيعة فقط ويجعل له صفات لا متناهية نعرف منها فقط صفتين هما الامتداد والفكر.

(٤) الجوهر هو «ما يبقى هو هو بينما يقبل الصفات المتضادة» Subject of Change أو الشيء الذي يشظل ثابتاً لا يتغير. وهو ثالث تعريفات أرسطو للجوهر ويطبقه على أي شيء جزئي محدد سواء كان شيئاً مادياً أو إنساناً أم حيواناً فرداً. وقد تأثر كثير من الفلاسفة في نظرياتهم في الجوهر بهذا التعريف الأرسطي إذ رأى ديكارت النفس الانسانية جوهر لأنها تحتفظ بهويتها في وسط تعدد حالاتها النفسية وتعاقبها ويرى ليبنتز المونادة جوهراً لأنه موضوع لمحمولات وموضوع ثابت للتغير، ويرى كنط كمية المادة في الكون هي الجوهر لأنها الشيء الثابت الدائم رغم تبدل مختلف الصفات والحالات عليها.

---

(1) Spinoza, Ethics, Pt. I. Def. 3 .

(٥) الجوهر هو حامل الصفات الأولية Substratum of qualities

وهو تعريف بدأت صياغته الواضحة عند جون لوك. ويمكن ايجاز نظرية لوك في الجوهر ومقارنته بنظرية أرسطو فيما يلي. اتفق لوك مع أرسطو في أن كل شيء جزئي مادي وكل انسان أو حيوان جوهر بالمعنى الأول للجوهر وهو الموضوع الأصيل للحمل. لكن حين نظر لوك في الشيء المادي وجد أنه مركب من ثلاثة عناصر : صفات حسية أولية (كالامتداد والشكل والوزن والحجم والصلابة والحركة والسكون) ، وصفات حسية ثانوية (كاللون والطعم والصوت والملمس) ، ومن جوهر بمعنى حامل الصفات الأولية ؛ أما الصفات الحسية أولية وثانوية فإنها موضوع ادراك ومعرفة بينما الجوهر أو حامل الصفات الأولية فليس موضوعاً لإدراك أو معرفة وانما مجهول لنا ، ورغم ذلك نفترض وجوده لسببين وجيهين : السبب الأول أن الصفات محتاجة لشيء تسند اليه هذه الصفات ، والموصوف هنا ليس الشيء الجزئي ذاته كالمنضدة مثلاً نعم هي جوهر بالمعنى الأول الأرسطي كما قلنا وانما الموصوف هنا حامل الصفات الأولية لأننا لا نتصور الامتداد من دون شيء ممتد ولا الشكل بدون شيء ذي شكل والحركة بدون شيء يتحرك وهكذا. ويقول لوك أن لهذا الجوهر ضرورته لكن الضرورة ليست هنا منطقية وانما تصورية أي لا نستطيع تصور صفة حسية بلا حامل تقوم فيه هذه الصفة. السبب الثاني الذي اعتبره لوك وجيهاً لافتراض الجوهر هو أننا نعتبر الصفات الحسية في الجسم المادي حوادث ، ويطبق مبدأ العلية وهو أن لكل حادثة علة ويخلص الى أن الجوهر هو ما تصدر عنه تلك الصفات الأولية . ويطبق لوك نفس التصور على الانسان ، لوك ثنائي يرى الانسان مركباً من نفس وجسم النفس جوهر بمعنى حامل الحالات النفسية والحوادث العقلية (ويسميها معاً « العمليات العقلية ») . تصدر عن هذا الجوهر تلك العمليات كما أننا لا نتصور أن تقوم هذه العمليات العقلية بذاتها وإنما

تحتاج دائماً لشيء غيرها تقوم فيه[1] . نلاحظ أن هذه النظرية في الجوهر بمعنى حامل الصفات تتضمن النظرة الى الصفات الحسية في الجسم المادي كما لو كانت موجودات جزئية تقبل الادراك الحسي بذاتها ورغم ذلك فهي موجودات في ذاتها ناقصة تحتاج لجوهر يحملها الى الوجود الحسي . يمكن التماس هذه النظرية في الجوهر عند أرسطو الذي كان يقول أحياناً عن الشيء الجزئي الفرد انه حامل الصفات لكنه لم يقصد القول أن الصفات كائنات متميزة من حامل لها وانما يقصدأن ثنائية الجوهر والصفات ثنائية منطقية لا تجريبية . الشيء الجزئي في الواقع شيء واحد وحدة مطلقة وما الصفات الحسية الا النحو أو الطريقة التي ندرك بفضلها ذلك الشيء ونعرفه . لكن لوك أحال هذه الثنائية المنطقية الأرسطية ثنائية تجريبية . وقد أرشد كنط الى هذا السوء في فهم لوك لموقف أرسطو[2] .

الحمل بين المنطق والميتافيزيقا :

فيما يلي مناقشة متواضعة لتعريفات الجوهر السابق ذكرها . نلاحظ أولاً أن التعريفات الأربعة الأخيرة يمكن ردها إلى التعريف الأول الذي يقوم على فكرة الحمل . فتعريف الجوهر بأنه الماهية يعني أن لكل موجود صفات أساسية وعرضية تسند إليه أو تحمل عليه وأن تلك الصفات الأساسية هي ماهيته ، ويقوم ذلك على فكرة أساسية هي أن للصفة صفة

---

(١) Locke, Essay. II. xxiii. 1, 4 .

وانظر ايضا :

R. J. Butler, Substance Un - Loched, Aristotelian Society, 1974

(٢) انظر Kant, Critique, B 229 - 230 وانظر ايضا كتابنا : كنط وفلسفته النظرية الفصل ٧ ، الفقرة ٧ .

لشيء . وتعريف الجوهر بأنه الموجود المستقل عن أي شيء غيره استقلالاً مطلقاً لا يجد تطبيقاً على عالم الخبرة الانسانية لأنه لا يوجد شيء في العالم الطبيعي لا يعتمد على غيره فوجود كائن بسيط كالسمك وحياته في الماء يرتبط – كما لاحظ لوك – بحركات المجموعة الشمسية ، فمياه الأنهار والبحار تعتمد على سقوط المطر ، وهذا أمر مرتبط بظروف الجو وهذا بالفصول الأربعة وبدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس وهكذا . ولعل هذا التعريف يجد قيمته حين يرتبط بتصوراتنا اللاهوتية والميتافيزيقية عن الله ، أو عن المطلق . فالله جوهر عند الفلاسفة الذين يقررون وجود مبدأ أول وغاية قصوى وله كل صفات الكمال . لكن هذا التعريف يقوم أيضاً على التعريف المنطقي للجوهر وهو أنه الموضوع الأصيل للمحمولات والذي لا يكون ذاته محمولا . أما تعريف الجوهر بأنه الموضوع الثابت لتقبل الصفات المختلفة وتعريفه بأنه حامل الصفات الأولية فإنهما يقومان في أساسهما على التعريف المنطقي للجوهر خلاصة القول أن التعريفات الأربعة الأخيرة للجوهر تعتمد اعتماداً أساسياً على الفكرة المنطقية للحمل أو تعريف الجوهر بأنه ما يكون موضوعاً دائماً في قضية وما لا يمكن أن يكون محمولا .

نلاحظ ثانياً أن كل فلاسفة الجوهر – ما عدا أرسطو – يقيمون نظريتهم الميتافيزيقية في الجواهر على تصور الجوهر بالمعنى المنطقي ويرونه تصور أولياً ويعبر عن مبدأ أول . يقول عنه ديكارت أنه مبدأ axiom أو تصور عام communem notionem ويعبر عنه بقوله أن الصفات لا يمكن اسنادها إلى عدم وإنما حين ندرك صفة أو خاصة ما نستنتج الوجود الضروري للجوهر الذي تسند إليه تلك الصفة[1]

(1) Descartes, Principles, I. 51 .

ويقول لوك لا يمكننا تصور أن نقوم فكرة العرض أو الصفة بذاتها فذلك منافر لتصوراتنا الأولية عن الأشياء ولذلك ففكرة الجوهر كشيء تقوم فيه تلك الأعراض أو الصفات فكرة طبيعية في عقولنا على الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول حكماً واضحاً متميزاً عن تلك الفكرة . فماذا يقول أرسطو في فكرة الحمل وهو أول من صاغها ؟ الحمل عند أرسطو علاقة بين الكلي والجزئي ، وقصد بالكليات الأجناس والأنواع ، وسمى الحدود الدالة عليهما بالمحمولات ؛ وقصد بالجزئيات الأشياء المحدودة في مكان معين وتقبل الإدراك الحسي ، وينطبق ذلك على كل شيء مادي في العالم الطبيعي كالمقعد والمنضدة والمنزل والشجرة الخ كما ينطبق على أي شخص أو أي حيوان معين ، كأن الحمل علاقة بين الكليات والأفراد : الكليات محمولات والأفراد هي الموضوع الأصيل للحمل . لم يثر أرسطو ارتياباً في وجود العالم المحسوس ثم يحاول تقديم برهان على وجوده ، مثلما فعل كثير من الفلاسفة المحدثين وإنما يعتبر وجود الأفراد حقيقة واقعة لا تحتاج إلى برهان ولا مبرر لإثبات وجودها . بل رأى أنه إذا لم توجد أفراد فمن المستحيل أن يوجد أي شيء آخر . ورأى الأفراد هي الموضوع الأصيل للحمل ، وسماها جواهر . ويمكننا أن نتساءل هنا أيهما أكثر سبقاً وأولية عند أرسطو : الحمل أم الأفراد ؟ والجواب هو أن الأفراد أكثر سبقاً ، لأنه يقول إذا لم يكن هنالك أفراد فلا معنى للحمل أو لإستخدام المحمولات . الأصل في المحمول أن يسند إلى موضوع لا يمكن أن يكون محمولا ، وذلك معنى الجوهر . رأى أرسطو أن الفرد لا تعريف له (ماله تعريف هو النوع أو الجنس) ذلك لأنه لا توجد صفة فريدة لفرد ما تميزه عن بقية الأفراد المندرجة تحت نوع واحد . لكن إذا أردنا وصف الفرد وقلنا أنه الموضوع الأصيل للحمل فلا يلزم عن ذلك أن الحمل أسبق من فكرة الفرد . لأن الحمل لا معنى له

إذا لم يوجد الفرد . ولم يقع أرسطو فيما وقع فيه لوك الذي تصور الصفات أو الخصائص كائنات منفصلة ورغم ذلك لا تقوم بذاتها وإنما تحتاج إلى كائن آخر يحملها . لأن أرسطو رأى أن الفرد شيء واحد وحدة مطلقة وله التفرد والبساطة . نعم الفرد شيء مركب ، قل أنه مركب من مادة وصورة أو من أجزاء لكن كل جزء إنما به كل صفات الكل فلا يمكن عزل شيء عن صفاته . وإذن فالحديث عن الفرد وصفاته أو الجوهر وأعراضه ليس إلا الحديث عن شيء واحد وأن وسيلتنا إلى الحديث عنه لا تتم إلا بالحديث عن مظاهره أو خصائصه وهي أعراضه . وإذن فتصور الفرد تصور أولي عند أرسطو صدرت عنه فكرة الحمل . وإذن فالمبدأ الذي ينطوي على الحمل هو « إن الصفة لا توجد بذاتها وإنما يجب أن تقوم في جوهر » ليس مبدأ منطقياً لأنه يمكنك إنكاره دون وقوع في تناقض ، لكنه مبدأ تصوري أي أننا لا نستطيع في خبراتنا الإنسانية تصور أي شيء إلا عن طريق صفاته [1] وفي هذا المعنى يقول رسل :

« الحمل علاقة تنطوي على اختلاف منطقي أساسي بين حديه ، يمكن أن يكون للمحمولات ذاتها محمولات ، لكن ستكون محمولات المحمولات مختلفة اختلافاً أساسياً عن محمولات الجواهر ... الحمل علاقة أساسية إذا كان هنالك أفراد ، ... ومن ثم فأفضل تعريف للأفراد أنها كائنات يمكن أن تكون موضوعات فقط لمحمولات أو أطراف علاقة — نعني أنها بالمعنى المنطقي جواهر » [2]

---

(١) أنظر :

Cat. 1 b 3-7, 2a 11-13, 2 b 3-6; Met. 1017 b 15 - 17

وايضا Ross, Aristotle, London, 6 thed, 1964 pp 156 - 6

(٢) Russell. On the Relations of Univerrals to Particular, Logic and Knowledge, London, 1956, p. 123 .

النفس الانسانية كجوهر :

لم يكن ما سبق تسجيله من أفكار ومواقف سوى مقدمة توضيحية لما نريد بحثه ، وهو ، ما إذا كانت الحالات النفسية والحوادث العقلية في الإنسان محتاجة بالضرورة إلى جوهر أو أنه يمكننا تصور وجودها بلا جوهر . فلاسفة الجوهر — حين يبحثون في الإنسان — فلاسفة ثنائيون يرون الإنسان « كباً من نفس وجسم : "الإنسان في الواقع كائن واحد لا يمكن تمييز عناصر فيه وإنما المقصود بالتركيب أو الثنائية أن بالإنسان طبيعتين مختلفتين يمكن تمييزهما بالفكر والتصور لا إنه يمكن تقسيم الإنسان قسمة حسية إلى نفس وجسم . والفلاسفة الثنائيون نماذج وأصناف يهمنا هنا ذلك الصنف الذي يبدأ بأفلاطون ويتبعه فلاسفة إسلاميون مثل الفارابي وبن سينا وفلاسفة مسيحيون في العصر الوسيط مثل أوغسطين وأنسلم وتأثر به فلاسفة محدثون يبدأون بديكارت ويتبعه لوك وبركلي وغيرهما . ويهمنا بوجه خاص مدرسة ديكارت التي ترى أن الجوهر النفسي ضرورة تحقق ثلاثة وظائف فيما يبدو :

(ا) لا نتصور وجود حالات نفسية كوجدان أو انفعال أو رغبة دون جوهر تكون هذه الحالات حالات له ، كما أننا لا نتصور حوادث عقلية كإحساس أو إدراك أو تذكر الخ دون صدورها عن شيء يحس ويدرك ويتذكر .

(ب) الجوهر النفسي هو علة حدوث الحالات والحوادث ومصدر توحيدها .

(ج) بالجوهر معنى الإستقلال وفي الإستقلال تميز ومن ثم يمكن تصور النفس مفارقة الجسم ، وتستمر في وجودها بعد فناء الجسم .

يهمنا هنا بحث النقطة الأولى فقط لأنها تعتمد — عند قائليها — على فكرة الحمل المنطقية . تتضمن نظرية الكوجتو عند ديكارت جوهرية النفس : يقينه المباشر بأن لديه خبرات الإحساس والإدراك والتذكر والتخيل والشك والإعتقاد والرغبة والإنفعال (وهي التفكير بالمعنى الواسع) يؤكد أن وجود هذه الحالات والحوادث تؤلف وجوده الحقيقي ، وأنها تستلزم وجود جوهر تصدر عنه هذه الحالات والحوادث ومن ثم قوله أن النفس جوهر ماهيته فكر . وفي ذلك يقول : « لدى - من جهة - فكرة واضحة متميزة عن نفسي وهي أني كائن مفكر ليس ممتداً ، ولدي من جهة أخرى فكرة متميزة عن البدن وهي أنه وجود ممتد في مكان لا فكر له ولذلك من المؤكد أني في الواقع متميز من بدني ، ويمكنني أن أوجد بدونه »[1] . لكن خبرة الكوجتو لا تحتمل في الواقع الوعي بوجود جوهر . كل ما يحتمله الكوجتو هو تقرير يقيني مباشر بحدوث حالات نفسية وحوادث عقلية وقت خبرتي لها . أما تقرير وجود للنفس كجوهر فليس جزءاً من خبرتي في الكوجتو . وقد دل هيوم على الضعف في هذه النقطة من فلسفة ديكارت التي تابعه فيها لوك وبركلي وغيرهما . بل يعتبر هيوم بداية لسلسلة متلاحقة في الفكر الحديث والمعاصر من الهجوم على الجوهر النفسي عند ديكارت .

انكار هيوم جوهرية النفس :

كان هيوم فيلسوفاً ثنائياً يرى أن النفس أو العقل في الإنسان متميز

---

(1) Descartes: Philosophical Writing, translated by Anscombe and Geach, London, 1954, Meditation VI, 114 - 115;

Philosophical Works of Descartes, translated by Haldane and Ross, London, 1931, Vol I, p. 190 .

في طبيعته من الجسم . حقيقة واقعة أن بالإنسان ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية (ويفضل أن يسميها « إدراكات جزئية» particular perceptions وهي مرادفة لما يسميه ديكارت « الفكر » بالمعنى الواسع ، وما يسميه لوك « العمليات العقلية ») ؛ ويرى هيوم أن هذه الحالات والحوادث العقلية ليست في حاجة إلى جوهر ، بل لا وجود لجوهر عقلي متميز من تلك الحالات والحوادث وأن ليس العقل إلا كلمة تدل على الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية من إحساس بألم أو بلذة أو إحساس بالبرودة أو الحرارة أو إدراك حسي لأشياء تبدو في العالم الخارجي أو تذكر أو تخيل وتجريد أو انفعال أو عاطفة ، لكني لست على وعي مباشر أو غير مباشر وليست لي فكرة واضحة (وهي ما يسميه هيوم « انطباع ») عن أي شيء وراء هذه الحالات والحوادث يسمى الجواهر [١] . نظر هيوم في معاني الجوهر عند الفلاسفة فوقف عند تعريف الجوهر بأنه ما يمكن أن يوجد بذاته مستقلا عما عداه وليس محتاجاً لأي شيء آخر لكي يوجد ، ورأى أنه إذا كان لهذا التعريف من تطبيق على عالمنا الطبيعي فإنه يمكننا اعتبار كل حالة نفسية أو حادثة عقلية جوهراً ، ذلك لأن أي شيء يمكننا تصوره بوضوح قد يوجد في الواقع ، وكل ما قد يوجد يختلف عن أي شيء آخر ومتميز منه ، وما يمكن تمييزه يمكننا عزله في الخيال عن أي شيء آخر وإذن فكل « إدراك جزئي » مختلف متميز من أي إدراك آخر وعن أي شيء في الكون ، ويمكن اعتباره وجوداً مستقلا وليس بحاجة إلى أي شيء آخر ليهبه الوجود[٢]

(1) Hume, A Treatise of Human Nature edited by Silby - Bigge, London, 1888, BK. I, Pt IV, Sec. 6, pp. 252 - 3

(2) Ibid., I. IV. 5, pp. 233

وقد نتساءل ما قول هيوم فيما قاله ديكارت ولوك وبركلي من أن حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية محتاجة بالضرورة إلى جوهر نقوم فيه كحاجة الصفة إلى شيء موصوف ، وما قوله في دعوى هؤلاء من أن حالات العقل وحوادثه محتاجة إلى جوهر تصدر عنه كعلة لها . لقد أنكر هيوم — طبقاً لتعريفه السابق ذكره للجوهر وتطبيقه على كل حالة نفسية أو حادثة عقلية — إن تلك الحالة او الحادثة حالة لجوهر وإنما هي ذاتها جوهر . ليست صفة وإنما هي وجود قائم بذاته . حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية خبرات وهي كائنات عقلية بما هي كذلك فالمعطى الحسي مثلا أو الذكرى أو الإنفعال إنما هو شيء جزئي له صفات مثل قيامه في زمن ، أن له ديمومة معينة أو أنه واضح أو غامض ، حاد أو ضئيل ، سريع أو بطيء و نحو ذلك . أما عن دعوى البحث عن علة حالاتنا النفسية أو حوادثنا العقلية فإن هيوم يقر أنه لا يمكننا البرهان على أن علة الإدراكات الجزئية هي الأشياء المادية الخارجية . نلاحظ فقط علاقة عليه بين أفكارنا وحالاتنا وحوادثنا العقلية ، لكننا لا نلاحظ عليه بين أفكار وأشياء . نقول أيضاً إن وجداناتنا ورغباتنا وانفعالاتنا تنشأ عن وعينا بانطباعاتنا الحسية .

الشك في جوهرية النفس :

لقد كان هجوم هيوم على جوهرية النفس الإنسانية نقطة بدء لسلسلة متلاحقة من مواقف معاصرة تدعم موقفه . وفيما يلي إشارة إلى أهم الإنتقادات التي يقدمها الفلاسفة المعاصرون إلى جوهرية النفس: (١) في تصور النفس الإنسانية جوهراً غموض كثيف ، لأنك لا تستطيع

أن تصف هذا الجوهر أو تحدده سوى أن تقول أنه ما تصدر عـــنه الحالات النفسية والحوادث العقلية أو أن تنتمي هذه الحالات والحوادث إليه ، ولا يوضح هذا الوصف شيئاً . لا يمكنك الوصول إلى أوصاف محددة أو شبه محددة للنفس كجوهر لا بطريق الإستبطان ولا بالإستدلال وما لا تستطيع الحديث عنه بوضوح فأقل ما يجب علينا أن لا نتحمس في تقريره . (٢) القائلون بجوهرية النفس قائلون بلا ماديتها وأنها هي حقيقة الإنسان وماهيته ، وإذن فما معيارنا لتمييز نفس من أخرى أو اختلاف شخص من آخر ؟ لو كان الإنسان هو في حقيقته جســـم لأمكننا تمييز شخص من آخر بإدراك الإختلاف بين جسمين ، لكن الجسم الإنساني عند القائلين بجوهرية النفس ليس دالا على النفس ، ولو كان معيار وجود الحالات النفسية والعقلية عند القائلين بالجوهر أن تبدو في سلوك بدني ظاهر لكن اختلاف سلوك عن آخر معياراً لتمييز شخص من آخر ، لكن أصحاب الجوهر لا يجعلون السلوك معياراً أساسياً للحالات النفسية ولا يقولون أن الحالات النفسية هي ذاتهـــا السلوك لأنهم يرون أن للإنسان حالاته وخبراته حتى لو لم يصد عنها سلوك . (٣) الفلاسفة الذين يبتغون تصورات فلسفية دقيقة واضحة ومن ليس لهم عقائد لاهوتية أو صوفية ، ومن ذوي المزاج التجريبي ينفرون من تصور الإنسان كائناً به عنصر لا مادي غير واضح المعالم ويودون لو يستغنون عن جوهرية النفس . لهذه الأسباب وغيرها حاول الفلاسفة من ذوي الإتجاهات الفكرية المختلفة أن يصوغوا نظريـــات يفسرون بها ظواهر النفس وحوادث العقل دون حاجة إلى افتراض ذلك الجوهر الغامض ، ونشير فيما يلي إلى بعض تلك النظريات (١) ، النظرية الذاتية التي تسوي بين العقل والمخ ونقصد القول أنه على الرغم من أن للحالات النفسية معنى ومنطقاً غير معنى ومنطق التغـــيرات

الفسيولوجية والحركات البدنية فإنه إذا كان لنا أن نسأل عن مصدر تلك الحالات النفسية والحوادث العقلية فإن مصدرها هو الجـهاز العصبي المركزي أو حتى المخ فقط (فيجل ومدرسته) ، وتجعل هذه المدرسة الإنسان كائناً مادياً بحتاً وتفسر كل حالاته النفسية وحوادثه العقلية في إطار علمي وظائف الأعضاء والأحياء أو تلجأ أحياناً إلى نظ ية التطور الإنبثاقي [1] . (ب) السلوكية الفلسفية التي ترى أن النفس أو العقل ليس جوهراً من طبيعة لامادية تصدر عنه حالاتنا النفسية والعقلية بل النفس ليست سوى مجموعة قدرات أو إستعدادات للملوك لا يتحتم أن تكون الحالات الشعورية سلوكاً فعلياً في البيئة وإنما هي استعدادت للسلوك حين تتوفر ظروف معينة (كارنب ورايل) . ولا تجعل هذه المدرسة الإنسان كائناً مادياً بحتاً يخضع خضوعاً تاماً للقوانين التجريبية وحدها وإنما هو كائن مادي فريد [2] . وسنعود إلى هذه المدرسة في فصل قادم (ج) الواحدية المحايدة التي ترى أن أفضل طريقة لتفسير العقل الإنساني أن نبدأ برفض الثنائية الحاسمة بين العقل والمادة في الكون ورفض أنهما من طبيعتين مختلفتين وتقرير إمكان رد العقل والمادة إلى مادة أولى صدرا عنها معاً ويختلف الوجود المادي طبقاً للعلاقات القائمة بين مضمون كل منهما والقوانين المختلفة التي يخضع لها كل منهما ، فالعلاقات والقوانين في حالة الـعـقـل سيكولوجية وفي حالة المادة تجريبية . وتسمى الواحدية المحايدة هذه المادة الأولى «حوادث أولية» وتنحصر في المعطيات الحسية sense data والصور الحسية images لكن هذه الحوادث لا تقوم في المخ

---

(١) وقد فصلنا هذه النظرية في الفصل الثالث ٠

(٢) تجد تفصيل هذه النظرية في الفصل السابع ٠

ذلك لأن المادة وحركاتها هي الأخرى مركبة من حوادث بالمعنى السابق (وليم جيمس ورسل . (هـ) نظرية الشخص كتصور أولي Person as a Primitive concept والمقصود ألا نبدأ بالحديث عن النفس على أنها ماهية الإنسان ولا الظواهر النفسية على أنها من طبيعة مخالفة لطبيعة البدن ولا بالإنسان على أنه جسم يتصور وإنما نبدأبالإنسان تصوراً أولياً بينما تصور النفس وتصور الجسم مشتقان أو تابعان. نسند إلى الشخص خصائص بدنية من شكل ووزن وتغيرات بدنية كمانسند إليه خصائص نفسية هي حالاته وحوادثه العقلية (ستروصن ومدرسته [1]) .

نعود إلى ما بدأناه . نوافق هيوم ومن ورائه رهط الفلاسفة المعاصرين في نقدهم لجوهرية النفس إن أردنا وضوح رؤية ودقة فهم لكنا نلاحظ في نفس الوقت أنه يمكن تقديم انتقادات هدامة لكثير من النظريات البديلة السابق الإشارة إليها . ومن جهة أخرى نميل إلى الأخذ بنظرية أرسطو في الجوهر وهي أن الجوهر بالمعنى الأصيل هو الفرد أو الشيء الجزئي في عالمنا الطبيعي ، ونميل إلى اعتبار الشخص أو الإنسان الفرد جوهراً بالمعنى الأصيل ، لا لأنه موضوع الحمل بل لأن الفرد أسبق في تصوره من تصور الحمل (دون أن نلزم أنفسنا بنظرية أرسطو في النفس) . ومن ثم يقول أن الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية لا تتعلق بجوهر لا مادي هو النفس وإنما تتعلق إبتداء بالشخص ذاته ، وإن تصور الشخص تصور لا يمكن تحليله إلى عناصر بل به الوحدة المطلقة أنه أسبق من تصور

---

(١) انظر الفصل الثامن .

النفس ومن تصور الجسم : نسند إليه حالات النفس وحوادث العقل كما تسند إليه حالات البدن وتغيراته . تعني أننا لا نستطيع حسب قدراتنا العقلية في الفهم والتفسير الواضحين أن نبرهن على أن النفس الإنسانية جوهر لكن يظل ثابتاً أن وجود النفس كجوهر إمكان منطقي لا تناقض في تصورها ، كما أكد ذلك أعداء ديكارت .

التمييز الحاسم بين اسم العلم والمحمول

في مشكلة جوهرية النفس جانب منطقي بحت نريد الإشارة إليه وهو أن بعض المناطقة المعاصرين — وأبرزهم كواين Quine — ذهبوا إلى اقتراح لغة مثالية نستغني فيها عن أسماء الأعلام تماماً ونكتفي في صياغة قضايانا بحدود هي كلها محمولات أو حدود عامة بأنواعها المختلفة ، وكان الدافع إليها أن تطور البحث في أسماء الأعلام اكتنفه بعض مشكلات كانت مصدر قلق على تحقيق الصورية الكاملة في المنطق . وسوف نشير إلى بعض هذه المشكلات بعد قليل . وراء هذا الدافع المنطقي للبحث عند بعض المناطقه المعاصرين - مثل راسل - دافع ميتافيزيقي آخر ، وهو أن الإستغناء عن استخدام إسم العلم في اللغة المقترحة قد يكون أساساً منطقياً للتول الميتافيزيقي أن الشيء الجزئي ليس غير مجموع صفاته ، ومن ثم فلا جوهر وراء تلك الصفات أو المحمولات. ولم يتم وضع مشروع هذه اللغة وضعاً كاملا منظماً بعد على أي حال .

وقبل شرح هذا المشروع الجديد تحسن الإشارة إلى أن هنالك إجماعاً بين المناطقة قديمهم وحديثهم - من أرسطو إلى فريجة وبيانو وايتهد إلى كواين وستروصن Strawson - على وجوب التمييز الحاسم بين إسم العلم والمحمول في القضية . وهناك أهم وجوه التمييز

بينهما . (١) يدل إسم العلم على معنى مستقل هو إشارته إلى مسماه دون حاجة إلى لفظ آخر يتمم معناه ، بينما المحمول يعبر عن فكر ناقص يحتاج إلى كلمة أو كلمات أخرى لتكمل معناه . حين أقول الإسكندر ، أو محمد علي ، أو إسم شخص تعرفه فهمت إني أتحدث عن الشخص المسمى بذلك الإسم وقفز إلى ذهنك مجموعة من المعارف والأحداث التي ترتبط بذلك الشخص . لكن حين أقول « أحمر » أو « ثقيل » أو أي محمول آخر فإني لا أفهم منها بمفردها شيئاً وإنما سوف أفهم معناها إذا سبقت بشيء ما يسند إليه هذا المحمول ، أو يجب على الأقل أن يوضح المحمول في صورة (س أحمر) أو (س ثقيل) . (٢) ليس من الضروري أن نستخدم اسم العلم في سياق قضية وإنما يكفينا أنه يسمى شيئاما ، وفعل التسمية ليس تقريراً أو حكماً ، لكن لا معنى للحمول إلا إذا دخل في سياق قضية ، ونضيف إليه إسماً جزئياً . وهذه السمة ناتجة عن السمة السابقة . (٣) لا يوصف اسم العلم بالصدق أو الكذب لأنه ليس قضية ، بينما المحمول الذي يجب استخدامه في سياق قضية توصف بالصدق أو بالكذب . نقول عن اسم العلم فقط أنه دال فعلا على مسماه أو أن التسمية غير مطابقة (٤) لا يجري السلب على اسم العلم بينما يجري السلب على المحمول لا يوجد إسما علم متناقضين ، وليس سلب الإسم أسماً جديداً وإنما لا معنى له لاسقراط ليس إسماً لأحد . أما إذا سلب المحمول فإنه يعطي معنى مختلفاً : يعطي محمول ما معنى ويعطي سلبه معنى آخر ، وسلب المحمول يعطينا قضية مختلفة عن تلك التي جاءت بالمحمول موجباً (٥) لا يدخل على إسم العلم كلمات تدل على السور (كل بعض ...) بينما تدخل على المحمولات تلك الكلمات . (ظن أرسطو إن السور في القضية متميز من الموضوع والمحمول معاً ، بينما رأى المنطق الحديث أن السور جزءاً من المحمول : إذا استبعدنا الموضوع من

القضية فإن المحمول هو مايبقى) . (٦) يستخدم إسم العلم ليشير إلى شيء جزئي فريد محدد في مكان وزمني بينما يستخدم المحمول للوصف وله سمة العمومية [1] .

مبحث اسم العلم ومشكلاته :

تحدثنا في الفقرة السابقة عن إسم العلم دون أن نعطيه تعريفاً . إن له عدة تعريفات لعل أدقها هو أنه كلمة لا تدل على محمول أو علاقة وما يمكن أن يدخل في قضية لا تحتوي على كلمات دالة على السور [2] لكن البحث في أسماء الأعلام تطور منذ أيام فريجه حتى الآن ، بحيث يتحدث المناطقة المعاصرون عن « العبارات المشيرة » referring expressions أو Singular terms ، ويجعلونها تؤدي وظيفة إسم العلم وهي التفرد في الإشارة لكنها أوسع من إسم العلم مجالا . ليس إسم العلم فقط هو الذي يشير إلى شيء جزئي محدد ، وإنما تحقق العبارات المشيرة نفس الوظيفة . ومن أمثلة العبارات المشيرة غير أسماء الأعلام : (أ) الإسم العام مسبوقاً بإسم الإشارة وأداة التعريف (هذه المنضدة) أو ، في صيغة المضاف (أولاد عمر) ، أو مسبوقاً بكلمة نفس في سياق معين (نفس المنضدة) (ب) الوصف المحدد أو الفريد الذي لا ينطبق إلا على شيء واحد بعينه مثل الرجل ذو القناع الحديدي ، ويشير إلى بسمارك ، مؤلف كتاب الأيام ، ويشير إلى

---

(١) أنظر : Quine, Methods of Logic, London, 1958, p. 204
وأيضا Geach, Reference and Generality : An Examination of Some Medieval and Modern Theories, New York, 1962, pp. 26 - 32

(٢) Russell, My Philosophical Devolopment, London, 1959, P. 167 .

طه حسين ، الرئيس الثاني لجمهورية مصر العربية ، ويشير إلى محمد أنور السادات وهكذا . لكن باستبعاد أسماء الشخصيات والأماكن التاريخية نجد أن أغلب أسماء الأعلام لا تدل على التفرد في الإشارة فإن الأسماء محمد ، علي ، إبراهيم وغيرها لا يسمى كل منها شخصاً واحداً فقط وإنما يسمى الإسم الواحد عدداً عديداً من الأشخاص ومن ثم لا يحقق إستخدام أسم العلم غايته وهي التفرد في الإشارة ؛ ومن هنا نشأت أولى المشكلات في موضوع أسماء الأعلام ـ كيف يؤدي إسم العلم وظيفته ؟ ومتى يعجز عن أدائها ؟ وهل يجب أن نحدد دائماً في استخدامنا إسم العلم ـ سياق الحديث ونيات المتكلم وأغراض السامع وتلك أمور لا يهتم بها المنطق الصوري (1) .

لدينا أيضاً مشكلة ماذا كان لإسم العلم معنى. الرأي المألوف أن كل معنى إسم العلم هو إشارته إلى مسماه في الواقع ، وذلك رأي جون ستوارات مل الذي رأى أن إسم العلم لا تعريف له ، وهو قد سوى بين التعريف والمعنى وما لا تعريف له لا معنى له : لكن فريجة ناهض هذا الرأي وميز بين ما يسميه معنى meaning اسم العلم وإشارته references فإن « تلميذ سقراط » و « صاحب نظرية المثل » عبارتان مختلفتان في المعنى وإن كانا يشيران إلى شخص واحد بعينه وهو أفلاطون ، ويمكنك الإكثار من الأمثلة : معلم الإسكندر وتلميذ أفلاطون ؛ المنهزم في ووترلو والمنتصر في أوسترلتز ، وهكذا. دافع فريجة عن إستحالة تعريف إسم العلم لكن رغم ذلك فله معنى وهو شيء متميز عن مسماه . ويمكن أن نستبدل بالإسم إحدى العبارات

---

(1) أنظر :

Strawson (ed.) Philoso phical Logic, London 1974,

التي تدل على المسمى بذلك الإسم . وأن بين الإسم والعبارة الفريدة المطابقة لمسماه تكافئوا منطقياً . وطور رسل هذه النقطة في نظرية جديدة هي « نظرية الأوصاف » Theory of descriptions . إتفق مع فريجة في بعض مواقفه واختلف عنه في بعضها الآخر . وسنعرض لهذه النظرية الوصفية بعد قليل لكن إذا فحصنا عن معنى إسم العلم وجدنا أنه لا معنى له إن أردنا الدقة لأننا لا نجد أسماء الأعلام مدونة في المعاجم كما نجد فيها الأفعال والأسماء العامة والصفات الخ لكن لإسم العلم معنى من جهة أخرى : إذا كان لدينا قضية بها إسم علم وحكمنا عليها بالصدق واستبدلنا بهذا الإسم اسماً آخر في نفس القضية فقد تغير معنى القضية . وتلك مشكلة أخرى في اسم العلم ليس عليها إجماع بين المناطقه — ما إذا كان لإسم العلم معنى غير اشارته إلى مسماه في الواقع [1] .

لدينا مشكلة ثالثة هي إسم العلم بين الواقع والخرافة . لكل الحدود التي كان أرسطو يستخدمها في منطقه ما صدقات في الواقع ، سواء كانت أسماء أعلام أم أسماء عامة وصفات ولم يعرف الحدود العامة الفارغة (ما ليس لها ما صدقات في الواقع) . الى جورج بول في القرن التاسع عشر يرجع الفضل في ادراك أهمية تلك الحدود الفارغة ؛ من أمثلتها الدائرة المربعة والأعداد الزوجية الأولية أكبر من العدد ٢ والحصان ذو القرون unicorn ونحوها . وقد اكتشف المناطقة المعاصرون أنه لا توجد فقط حدود عامة فارغة وانما توجد أيضاً أسماء

---

(١) انظر :
Ayer, 'Names and Descriptions', in The Concept of A Person and Other Essays, London 1963, p. 129 .

أعلام لا تشير الى كائنات واقعية مثل ايزيس ، أوزيريس ، زيوس الحصان المجنح Pegasus كإسم لحيوان معين في شعر الأساطير اليونانية القديمة ، والكلب ذو الرءوس الثلاثة الذي يحرس مدخل الجحيم Cerebrus في نفس الأساطير ، وقد أدت هذه الأمثلة الى حيرة بعض الناطقة وشكهم في تعريف اسم العلم بأنه ما يشير إلى شيء جزئي في الواقع . وقد رأى فريجة أنه على الرغم من أن اسم العلم الخرافي لا يشير ، فلا زال له معنى اذا دخل في قضية . ففي القضية « أوذيسوس قذف به إلى شاطئ اتاكا وهو نائم » نجد أن للموضوع معنى وهو ذلك البطل الذي قام بالبطولات الحربية في الأساطير اليونانية، لكن فريجة أشار إلى أنه على الرغم من أن لإسم العلم الخرافي معنى ينبغي ألا نستخدمه في لغة منطقية صورية ، واذا جاء في قضية في المنطق فلن تكون القضية صادقة ولا كاذبة وانما لا معنى لها . ومن جهة أخرى حين طور رسل هذه النظرية لفريجة في نظريته الوصفية إختلف عن فريجة . من بين نقط رسل المنطقية في نظريته الوصفية أننا اذا أتينا بقضية موضوعها عبارة وصفية محددة لكنها لا تشير الى شيء معين واقعي فإن القضية لا زال لها معنى وتقبل الصدق والكذب ، وحين نكتشف أن هذا الوصف المحدد لا يشير فتصبح القضية - التي تحوي هذا الوصف - كاذبة مثل ملك فرنسا في القرن العشرين أصلع أو زوجة هتلر ماتت في المنفى ، ونحو ذلك. لكن لا اجماع بين المناطقة اليوم على موقف رسل . فمنهم من انضم الى رأي فريجة في أن القضية التي تحوي الوصف المحدد الذي لا يشير الى أحد في الواقع لا معنى لها بحيث لا أساس لسؤالنا هل هي صادقة أو كاذبة . ذلك لأن العبارة الوصفية المحددة اذا دخلت في قضية فإنها تفترض ضمناً أن لها مسمى واقعياً ، فإذا قلت أولاد جون نائمون فلا يمكن أن تكون صادقة أو

كاذبة إلا إذا كان لجون فعلا أولاد [1] وهنا نجد عدداً من المشكلات المتشابكة : على الرغم من أن الوظيفة الأساسية لإسم العلم أنه يدل على التفرد في الإشارة فليس كل معناه أن يشير إلى شيء في الواقع المحسوس فقد تشير الى شيء خرافي أو غير موجود في الواقع ، ولعل هذا ما دفع كواين إلى تقديم تعريف جديد لإسم العلم وهو أنه « يدل على تسمية شيء ما لكنه لا يملك ضماناً أن هذا الشيء يجب أن يكون حاضراً الآن فعلا أو أنه على وشك الظهور [2] » أضف الى ذلك أن الخلاف لا زال قائماً بين فريجة وستروصن وأتباعهما من جهة ورسل و كواين ومدرستهما من جهة أخرى حول ما إذا كانت القضايا التي تحـوي عبارات مشيرة (أو أوصافاً محددة) يجري عليها الصدق والكذب أم أنه لا معنى للحكم عليها بالصدق أو الكذب .

ولقد برزت أيضاً مشكلة جديدة في مبحث أسماء الأعلام نتجت عن النظرية الوصفية لرسل . يمكن ايجاز هذه النظرية فيما يلي (أ) هنالك تمييز حاسم بين اسم العلم والمحمول ، أو بين إسم العلـم والوصف المحدد الفريد الذي لا ينطبق إلا على مسماه . بين الموضوعين في القضيتين التاليتين إختلاف منطقي أساسي وإن كان الموضوع في القضية الثانية يشير إلى نفس موضوع القضية الأولى : هو مر أديب يوناني ، مؤلف الألياذة أديب يوناني : (ب) لا يمكن إستخدام إسم العلم إلا إذا كان لمسماه وجود واقعي ، لكن يمكن استخـدام

---

(1) Strawson, Introduction to A Logical Theory, London, 1952, p. 175

وايضا Strawson, 'Singular Terms and Predication', in Strawson, (ed,) Philosophical Logic .

(2) Quine, Methods of Logic, London, 1952, p. 197 .

العبارة الوصفية المحددة حتى دون أن نعرف مسماها بل حتى لو لم يكن لها ما صدق في الواقع « ملك فرنسا في عام ١٩٧٠ محبوب » قضية لها معنى وتقبل الصدق أو الكذب حتى لو لم يكن في فرنسا نظام ملكي في تلك السنة . وقد نشأ عن هذه النظرية لرسل موقف آخر له . قد يكون لإسم العلم المألوف عدة مسميات ومن ثم لا يعود له التفرد في الإشارة ولذلك يجب التمييز بين إسم العلم المألوف مثل محمد وعلي وإبراهيم ، وإسم العلم المنطقي مثل هذا ، ذاك ، هنا الآن أنا ، أنت ويكون اسم العلم المنطقي .. أكبر تحقيقاً لوظيفة التفرد في الإشارة من إسم العلم المألوف لكن النقاد رأوا فيما بعد إن ما سماه رسل إسم العلم المنطقي لا يحقق التفرد في الإشارة لأن دلالته تختلف من شخص لآخر وإذا كان الإسم مرتبطاً بالوضع المكاني والزماني للمتكلم فلن يجوز أن يستخدمها عدة أشخاص ويدلون بها دلالة فريدة بل لا يجوز أن يستخدمها شخص آخر في أوقات مختلة[1] وأصبحنا الآن أكثر شكاً من ذي قبل في أداء إسم العلم وظيفة التفرد .

نظرية رسل في استغناء اللغة عن اسماء الاعلام

لقد دعا كواين Quine ـ أكبر المناطقة المعاصرين في الولايات المتحدة وأقواهم تأثيراً ـ إلى مشروع لغة مثالية رمزية تحقق كل أغراضنا النظرية يقترح فيها الإستغناء عن أسماء الأعلام Elimination of proper names ، نتيجة لما رأى من المشكلات الناشئة عن البحث المتطور في موضوع إسم العلم ، وسعياً منه لتحقيق صورية المنطق في

---

(١) انظر : Ibid., p. 203

وايضا Ayer, Names and Descriptions, p. 157, in The Concept of A Person, Macmillan, 1963 .

أنقى درجاتها . وقد أثار بهذهالنظريةاهتمام كثيرمن المناطقة مناقشةوتحليلا وتأكيداً لموقفه أو هجوماً عليه لكنا نجد بذور هذه النظرية عند رسل . لقد كان رسل واضحاً في نظرياته المنطقية - وخاصة في نظريته الوصفية — في ضرورة التمييز بين اسم العلم والمحمول ، وبين إسم العلم والعبارة الوصفية المحددة التي تنطبق على مسمى هذا الإسم دون غيره . لكنه رأى في مجال الميتافيزيقا أن إستخدام إسم العلم في اللغة العادية والمنطقية على السواء أساس للقول بوجود جواهر إن قلنا « هذا احمر » فان ما نشير اليه يكون شيئا يضم كل الصفات التي تسند اليه ورغم ذلك يكون متميزاً من تلك الصفات ومن ثم نقع في القول ان هذا الشيء موضوع الحمل شيء مجهول وهو جوهر ولذلك يقترح ترجمة القضية « هذا أحمر » الى الحمرة هنا » وحينئذ نعتبر أحمر اسماً لا محمولا ، ويصبح الشيء ليس غير مجموع صفاته ، لكن تعترضنا هنا مشكلة عمومية الصفة أو المحمول ، وما هو عام لا يكون جزئياً فردياً متعيناً ، ولذلك يتغلب رسل على هذه الصعوبة بقوله انه يمكننا تحديد الصفات الحسية بمكان محدد وزمن محدد . فإذا رمزنا الى مجموعة صفات شيء ما بالرمزس وقلنا ان « س مجتمعة هنا » جاءت س اسماً لا صفة (الصفات أسماء في العربية لكنها متميزة من الأسماء في اللغات الهندية الأوروبية) ، وأصبح الشيء مجرد مجموع صفات حسية متعينة في مكان واحد وزمن واحد وقد يقال أيضاً أن القضية « س قائمة في مكان وزمن محددين » سوف تصبح قضية تحليلية ، لأن المحمول لم يضف جديداً الى الموضوع ، رغم أن القضية تجريبية ، فنقع في خطأ منطقي هو الخلط بين القضية التحليلية والقضية التجريبية . يحاول رسل التغلب على هذا الإعتراض أيضاً بقوله أن القضية ليست تحليلية لأن من الممكن ادراك مجموعة صفات حسية ونعطيها اسماً واحداً دون أن نتعرف على كل صفة في هذه المجموعة

واحدة واحدة [1] لكن يبدو أن رسل لم يقتنع . بموقعه ذاك نتيجة لمواقفه المنطقية الا اسخة ومنها أن إسم العلم متميز من الناحية المنطقية عن المحمول ، ومنها أن القضية الشخصية وهي القضية التي يـــكون موضوعها اسم علم (وهي القضية الحملية بالمعنى الدقيق في المنطق الرمزي) نوع أصيل من أنواع القضايا في المنطق ولا يمكن رده إلى نوع آخر . ولذلك نجده حين يتساءل عما إذا كان من الممكن ابتكار لغة ليست بها أسماء أعلام وعلاقات يجيب بأنه عاجز تماماً عن تخيل مثل هذه اللغة ، ولا يعنى هذا أن تلك اللغة الجديدة مستحيلة وانمـــا يعني تقريراً شخصياً عن عجزه عن وضع كل مفردات هذه اللغة بحيث تتألف جميعاً من أسماء عامة وصفات ودون أسماء أعلام [2]

يمكن نقد نظرية رسل في الإستغناء عن أسماء الأعلام على أسس مختلفة . يمكن نقده أولا من واقع منطقه قال في نظريته الوصفية أن القضية التي يكون موضوعها اسم علم والقضية التي يكون موضوعها عبارة وصفية محددة لا تشير إلا إلى مسمى ذلك الإسم لن يكون بينهما تكافؤ منطقي . فالقضية الإسكندر عملاق عسكري ليست مكافئة منطقياً للقضية مؤسس مدينة الإسكندرية عملاق عسكري لى الرغم من أن موضوع القضية الثانية وصف محدد فريد يخص الإسكنـــدر وحده ، وحجة رسل في ذلك أن ليس بين المسمى والعبارة الوصفية الفريدة علاقة منطقية ضرورية وإنما علاقة حادثة كان يمكن ألا تتم إنه أمر حادث لا ضرورة فيه أن الإسكندر بنى الإسكندرية . فـــإن

(1) Russel, An Inguiry into Meaning and Truth, 1940, pp. 95 - 100 .

(2) Ibid., P. 94 .

صح النقد فلن يكون أي وصف ـ مهما كان فريداً ـ لشيء ما مساوياً من حيث المنطق لذلك الشيء دائماً أكثر من مجموع صفاته لكن لا يعني هذا أن نذهب مذهب لوك أن الصفات شيء وجوهرها أو حاملها شيء تجريبي آخر . يمكن نقد رسل ثانياً بقولنا أنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه لوك على الرغم من أن هدفه من نظريته (أن الشيء المادي ليس أكثر من مجموع صفاته وأن العقل ليس أكثر من مجموع خبراته) ـ هدفه رفض نظرية لوك في الجوهر . الخطأ المشترك هو اعتبار الصفة الحسية شيئاً يوجد في مكان ، مع أنها ليست شيئاً حسياً على الإطلاق : إن ما يوجد وجوداً حسياً في مكان إنما هو الشيء الجزئي ذاته كالمنضدة أو القلم أو الشجرة الخ . ومن مفارقات اللغة أن نتحدث عن « صفات حسية » مع أنها في الواقع صفات مجردة بمعنى أن الحمرة أو الشكل أو الصلابة في ذاتها ليست موضوع إدراك حسي . وما يكون موضوعاً للإدراك إنما هو الشيء المحسوس بذاته وما صفاته سوى المظاهر أو الجوانب التي يبدو لنا هذا الشيء بفضلها .

نظرية كواين :

لعل كواين وجد في اعتراف رسل السابق الإشارة إليه ـ أن مشروع الإستغناء عن أسماء الأعلام ممكن ـ حافزاً لتطوير موقف رسل وممارسة قدراته في تحقيق ما أعلن رسل فشله فيه . لكن بينما كان هدف رسل من مشروعه ميتافيزيقيا ، كان هدف كواين منطقياً بحتاً لتحقيق أعلى درجة في صورية المنطق . ذلك لأنه يعلن أن مشروع إلغاء أسماء الأعلام من اللغة المقترحة لا يفقد اللغة الحديث عن الأشياء الجزئية وإنما يؤدي فقط إلى إعراب اسم العلم إعراباً مختلفاً وتتلخص نظ يته في نقطتين : الأولى تضييق نطاق التعبير عن الأشياء الجزئية

لتنحصر في رموز هي المتغيرات الفردية التي ترد في صيغ حساب المحمول أو حساب دالات القضايا ، ونعوض عن هذه المتغيرات بأسماء أشياء جزئية ، ومن أمثلة هذه الصيغ قولنا « يوجد شيء ما ه بحيث أن ه هي أ » وأن هذه الدالة صادقة أحياناً والرمز ه قيمته اسم علم ، والرمز ا يدل على محمول أو وصف وتكون الدالة صادقة إذا عوضنا عن المتغيرات بحكم صادق النقطة الثانية هي سعينا نحو استبدال وصف محدد فريد بإسم العلم حين نعطي المتغير الفردي قيمته فبدلا من وضع إسم العلم قيمة لهذا المتغير نحاول البحث عن وصف فريد أو مجموعة أوصاف لا تنطبق إلا على شيء واحد بينه ، ونحصل على دالة قضية (وهي القضية في صورة رمزية أي في صورة متغيرات وثوابت) تتألف كلها من رموز إلى محمولات ، ولم تعد بنا حاجة إلى أسماء أعلام . ويوضح كواين موقفه بقوله أن الوجود هو البحث عن قيمة المتغير to be is to be value of a variable ، والمقصود أن كل دلالة الإسم هو التفرد في الإشارة فإذا أمكن تحقيق هذه الوظيفة بإعطاء وصف فريد لشيء ما فقد أصبح هذا الوصف قيمة صادقة تستبدلها بإسم العلم . وبذلك نتفادى كل المشكلات الناشئة عن مبحث اسم العلم (١) .

هنالك من المناطقة المعاصرين من يدافع عن هذا المشروع لكن ليس عليه إجماع ، ولا زال موضوع مناقشات حامية . يمكن تقديم الإنتقادات الآتية إلى مشروع كواين : (١) يتجاهل كواين نقطة منطقية راسخة أقرها فريجة ورسل ودافع هو عنها هي أننا في الصيغة

---

(١) انظر : Quine, Methods of Logic, p. 224 .

وأيضا Geach, Reference and generality, p. 161 .

الرمزية للقضية الوجودية « يوجد شيء ما هـ بحيث يكون .. » لا يمكن أن نعوض عن هـ بإسم عام وإنما يجب أن نعوض عنها بمحمول دائماً حتى تصبح القضية الوجودية مؤلفة من محمولين من مستويين مختلفين نقول يوجد فلاسفة لكنا لا نقول يوجد سقراط . ليس للقضية الأخيرة معنى . نقول يوجد جذر تربيعي للعدد ٤ وان العدد ٢ قيمة للمتغير ، لكنا لا نقول يوجد العدد ٢ . في القضية « يوجد فلاسفة » نجد أن « فلاسفة » محمول يسند إلى بعض الناس ، أما « يوجد » فهي محمول من الدرجة الثانية يسند إلى الفلاسفة بمعنى أنه يمكن الحديث عنهم أو التفكير فيهم لكن لا معنى للقول « يوجد سقراط »[1] .

(٢) نعم لم يرد كواين أن يستخدم أسماء الأعلام بل أراد إلغاء واستبدال محمولات أو أوصاف محددة بها . إما أن يكون الوصف فريداً يدل على شيء واحد دون غيره أو غير فريد يدل على أكثر من شيء جزئي . الأصل في الوصف أنه محمول وبالمحمول صفة العمومية لا التفرد في الإشارة ، لكن كواين يقترح محاولة البحث عن محمول فريد يحقق هذا التفرد . فهل هذه المحاولة ممكنة ؟ إن كانت ممكنة كأننا وصلنا إلى معنى دقيق لمسمى اسم العلم وذلك بمثابة تعريف لكن لا تعريف لإسم العلم ، فالأغلب إذن أن المحاولة غير ممكنة أي أن البحث عن وصف فريد يحقق التفرد لا يمكن الوصول إليه بشكل واضح حاسم ومما يؤيدنا في ذلك أن كواين نفسه يعلن أن لا ترادف أو تكافؤ بالمعنى المنطقي بين الإسم والوصف الفريد . نخلص من ذلك إلى القول إن بالإمكان الإتيان بوصف مناسب يصدق على شيء ما

---

(١) Ibid, pp. 161 - 2

وأيضا : Strawson (ed.), Philosophical Logic, pp - 83 - 5

ويحقق التفرد في الإشارة بحيث نميزه من غيره من الأشياء لكن لـــن يكون هذا الوصف بديلا باسم العلم .

خلاصة :

ان صحت الإنتقادات السابقة على مشراع اللغة المثالية التي يُراد بها الإستغناء عن أسماء الأعلام ، فإن هدف أصحاب المشروع لـم يتحقق وهو إلغاء مقولة الجوهر ونعود إلى حيث بدأنا.قام تصور الجوهر عند كثير من الفلاسفة على اعتبار تصور الحمل في المنطق والوصف في اللغة تصوراً أولياً ، لكنا أوضحنا في الجزء الأول من هذا الفصل أن تصور الفرد واعتباره جوهراً أكثر سبقاً وأولية من تصور الحمل ، وأن التصور الأول أساس التصور الثاني . ووصلنا في الجزء الثاني من هذا الفصل الى ان الظواهر النفسية والحوادث العقلية لا تسند إلى جوهر - يسمونه النفس أو العقل - يختلف عن هذه الظواهر متميز منها إن أردنا وضوحاً في التصور ودقة في التفكير . لا نريد إنكار تصور الجوهر لكنا نريد إنكار النفس جوهراً. نميل إلى تطبيق مقولة الجوهر عـــلى الإنسان الفرد ذاته ومن ثم نسند الحالات النفسية إلى هذا الإنسان الفرد كما نسند إلى نفس الفرد حالاته البدنية وتغيراته الفسيولوجية .

مراجع الفصل الرابع

Aristotle, The Works of Aristotle, translated into English by Smith and Ross; 12 vols. Oxford, London, 1954 .

Ayer, A.J., « Individuals », in Philosophical Essays, Macmillan, London, 1959 .

The Concept of A Person and Other Essays Macmillan, 1963 .

Butler, R. J., « Substance Un - Locked », Proceedings of Aristotelian Society, (P.A.S.), 1974 .

Daniels, C., Spinoza on the Mind - Body problem: Two Questions. Mind, 1976 .

Descartes, Philosophical Works, translated by Haldane and Ross, Cambridge, 1931 .

, Philosophical Works, translated by Geach and Anscombe, Nelson. 1954 .

Edwards, P., (ed.) The Encyclopedia of philosophy .

Entwistle, Aspects of Language London, 1953 .

Flew. A, (ed), Essays in Conceptual Analysis, London, 1960 .

Forgie, J. W., Existence - Asserstions and The Ontological Arguments, Mind, 1974 .

Geach, P., Reference and Generality : An Examination of Some Medieval and Modern Theories, New York. 1962 .

Hume, A Treatise of Human Nature, London, 1888 .

Kant, Critique of Pure Reason, Kemp Smith translation, Macmillan, 1961

Locke, An Essay Concerning Human Understanding .

Quine, W.V.O., Methods of Logic, London, 1952 .
, Word and Object, New York, 1961 .

Quinton, The Nature of Things, London, 1973

Radford, C., On Subject Terms, Mind, 1974 .

Ross, W. D., Aristotle, Macmillan, 1964 .

Russell, B, « On the Relation of Universals To Particulars », Mind, 1911 .
, An Analysis of Mind, Allenand Unwin 1921 .
, An Outline of Philosophy, Allen and Unwin, 1927 .
, An Inquiry into Meaning and Truth, Allen and Unwin, 1940 .
, My Philosop hical Development, Allen and Unwin, 1959.

Spinoza, Ethics, Translated by A. Boyle, London .

Strawson, Introduction to Logical Theory, Oxford, 1952 .
, Philosophical Logic, Oxford 1967 .

Windelband, A History of Philosophy, 2 Vols, New York, 1958 .

الفصل الخامس

وحدة النفس

مقدمة :

عرضنا في الفصل الثاني لموضوع الحياة الشعورية في الإنسان ولعل من تحصيل الحاصل أن يقول أن الحياة الشعورية أمر واقع ، وأنها هي ما نعنيه بالحياة النفسية، وحاولنا في ذلك الفصل بيان طبيعتها اللامادية. تعرضنا في الفصل الرابع لمشكلة ما إذا كانت النفس الإنسانية جوهراً أي أن بها أكثر من مجرد ظواهر وحالات نفسية أم أن النفس ليست سوى تلك الظواهر والحالات ، ووصلنا إلى أن الجوهر هو الشخص وليست النفس وحدها. وأشرنا إلى أن أغلب الفلاسفة والمحدثين والمعاصرين يرفضون جوهرية النفس. لكن الفلاسفة الذين ظنوا أنهم برفضهم جوهرية النفس حسموا مشكلة قديمة عاتية وجدوا أن هذا الرفض أوقعهم في مشكلة أخرى هي وحدة النفس ونريد الآن صياغة هذه المشكلة .

كل منا يعي أن لديه ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية تخصه وتنتمي إليه وحده، وأنها تتعدد ويتداخل بعضها ببعض في كل لحظة

ويتلاشى بعضها في لحظةما لتبرز حالات وحوادث أخرى في اللحظة التالية وهكذا . فما الذي يربط الحالات الشعورية الماضية والحاضرة بحيث تجعلها تنتمي جميعاً إلى شخص واحد دون غيره على تعددها وتباينها وزحمتها؟ المشكلة مزدوجة مايخص شخصاً واحداً بعينه حين يحكم على نفسه إنه نفس الشخص في مختلف فترات خبراته، ومايخصه حين يحكم الآخرون عليه انه نفس الشخص. حين أكون الآن في حالة خوف أو غضب ، كيف أعي أني نفس الشخص الذي لقي صديقاً مستبشراً منذ ساعة وهو نفس الشخص الذي عاد من سفر طويل بالأمس مثلا ؟ وكيف أحكم على شخص ما حين أناقشه الآن بشأن مستقبله إنه نفس الشخص الذي خبرني بالأمس بنجاحه في الامتحان ؟ إن ما يجعل من هذا الواقف مشكلة فلسفية هو المفارقة بين الكثرة والوحدة أو بين التغير والثبات. يعتقد كل منا أنه على الرغم من أنه يعي بحياته الشعورية التي تتمثل في حالات مختلفة وظواهر متباينة وحوادث عقلية متعددة عبر الزمن، فإنه يحس إحساساً عميقاً أنه لازال هو هو نفس الشخص ،وأن تغير حالاته النفسية وتعدد أحداثه العقلية لاتبدد وحدته أو ذاتيته فهل هذا الإحساس بالوحدة والإتصال حق أو وهم ؟

لمحة تاريخية :

مشكلة وحدة النفس قديمة قدم أفلاطون ، لكن يبدو أنها لم تكن مشكلة في ذهن أرسطو . أما الفلاسفة المسيحيون في القرون الوسطى والفلاسفة الإسلاميون الأوائل فقد كان فريق منهم – كما نعلم – أفلاطونيا وفريق آخر أرسطياً وفريق ثالث يجمع بينهما أو يؤلف بين أرسطو والإفلاطونية المحدثة وقد حاولوا جميعاً التوفيق بين الفلسفة الإغريقية

وعقائدهم الدينية. وكذلك كان هؤلاء الفلاسفة المسيحيون والإسلاميون في مشكلة وحدة النفس ما بين أفلاطونيين أو مشائيين أو مؤلفين بينهما أو موفقين بينهما وعقائدهم، لكن هذه المشكلة لم تبلغ عند هؤلاء جميعاً حدتها وأهميتها وإلحاحها مثل ما بلغته عند ديكارت ولوك وهيوم وكثير من الفلاسفة المعاصرين كما سنرى. ولقد كان لنظرية أفلاطون في النفس جوانب ميتافيزيقية وأخلاقية وسيكولوجية، وقد أشرنا من قبل إلى الجانبين الأول والثاني [1]. أما عن الجانب السيكولوجي فقد تحدث إفلاطون عن ثلاثة نفوس، أو ميز في النفس الإنسانية بين ثلاثة قوى يسميها القوة العاقلة التي تتمثل في القدرات العقلية العليا وترتبط هذه القوة بالجانب الميتافيزيقي من نظريته، و « القوة الغضبية » التي تتمثل فيما لدينا من إنفعالات وعواطف على تنوعها و « القوة الشهوية » التي تتمثل في اللذائذ والرغبات الحسية. وإن بين هذه القوى تميزاً وصراعاً وتعارضاً فقد تميل القوة الغضبية لنصرة العقل على الشهوة وقد تغلبها هذه على أمرها. وعلى الرغم من أن هذه القوى النفسية عند إفلاطون متمايزة متعارضة فإنه يرى وحدة النفس أمراً بديهياً على أساس أن النفس جوهر وللجوهر ثباته وديمومته بصرف النظر عن تعدد حالاته وتنوعها فتصبح جوهرية النفس الإنسانية أساس وحدتها واتصالها عبر الزمن وذاتيتها.
أما أرسطو فإنه يقسم النفس الإنسانية تقسيماً ثلاثياً آخر فيتحدث عما يسميه « النفس النامية » أو النباتية ووظائفها النمو والتوالد و « النفس الحاسة » أو الحيوانية وتتمثل في مختلف الظواهر النفسية والحوادث العقلية وأهمها عند أرسطو الإدراك الحسي والحس المشترك والتخيل والتذكير، « والقوة الناطقة » وتتمثل في التفكير بالمعنى الضيق الذي يضم

---

(١) انظر الفصل الاول .

إدراك الماهيات والمبادئ والإستدلال والمقارنة والتجريد والتأمل، ويميز أرسطو في العقل بين عقل فعال وعقل منفعل. ويبدو أن أرسطو لم يجد بأساً من الحديث عن ثلاثة نفوس في الإنسان أو لعله رأى أن وحدة النفس وذاتيتها أمر بديهي لا يخلق مشكلة وأن النفوس الثلاثة ليست سوى قوى أو مظاهر للنفس الواحدة.

ولقد تابع الفلاسفة الإسلاميون الأوائل أفلاطون وأرسطو في تمييزهم النفس من العقل، وجعل العقل إحدى قوى النفس على خلاف الأمر مع الفلاسفة المحدثين الذين اقتدوا بديكارت في جعله النفس والعقل مترادفين واستخدامه التفكير بالمعنى الواسع الذي يضم كل الظواهر النفسية والأحداث العقلية. ولذلك نرى للفلاسفة الإسلاميين الأوائل نظريات في النفس وأخرى في العقل ترتبط بنوع مناخ الفكر الإغريقي الذين أخذوا عنه كما ترتبط بنوع المشكلات العقائدي الذي عاشوا فيه. ولقد تابع الفلاسفة الإسلاميون أفلاطون في القول بلا مادية النفس وجوهريتها، كالفارابي وابن سينا وابن رشد، أو أضافوا إلى ذلك قول افلاطون بحياة سابقة للنفس قبل حلولها في الجسم كابن سينا ولم يمنع ذلك من تفضيلهم تصنيف أرسطو على تصنيف أفلاطون لقوى النفس. وحين تحدث الإسلاميون في وحدة النفس كانوا أفلاطونيين يجعلون جوهرية النفس أساساً لوحدتها وهويتها غير تتابع لحظات الزمن ومصدرا لإتصال حالاتها فيما عدا ابن سينا كما سنرى. أما عن نظريات الإسلاميين في العقل فإما توفيق بين أرسطو والإفلاطونية الحديثة مثل الفارابي وابن سينا أو نظريات في المعرفة والأخلاق الصوفية ونشأت عنها نظريتهم في العقول العشرة وتفسيرهم للنبوة، أما نظرية ابن

رشد في العقل فهي نظرية معرفة خالصة [1] .

اهمية المشكلة :

لمشكلة وحدة النفس أهمية فلسفية طبقاً لصياغتنا لها في بداية الفصل ، لكن لمشكلة وحدة النفس أهمية لنا جميعاً من الناحية العملية في حياتنا الواقعية ،لاعتبارات قانونية وأخلاقية.لكل إنسان حقوق مثل حقه في التعبير عن آرائه وحقه في الحرية والتعلم والميراث وممارسة حقوقه المدنية الأخرى وعليه واجبات نحو الآخرين من بني نوعه . وكل إنسان مسئول عن أفعاله ولا يسأل عن أفعاله سواه ولا يثاب أو يعاقب على أفعاله إلا هو ، خاصة حين يعصي قوانين الدولة . وتصور الإلزام الخلقي أساسي في حياتنا الإجتماعية فحين أعد شخصاً بشيء ما ، على أن أفي بوعدي تجاه هذا الشخص دون غيره ، أو حين أجد واجباً على أن أعين صديقاً في أمر يخصه ، ينبغي أن أقدم هذا العون لذلك الشخص دون غيره . نلاحظ أن الحديث عن الحقوق والواجبات والمسؤلية والجزاء والإلزام الخلقي ونحو ذلك يفترض إبتداء وعياً بوحدة الشخص الذي يطالب بحقوقه ووحدة الشخص كما يفترض إبتداء وعياً بوحدة الشخص الذي نؤدي له واجباته ونجازيه عما فعل ونعاقبه عما إقترف . ولا معنى لهذه الإعتبارات الخلقية والقانونية إن كان شخص اليوم

---

(١) أنظر · ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، الطبعة الاولى ، القاهرة ٣١ ـ ٣٦ ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ وايضا : محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الاغريقي والاسلام ، القاهرة ص ٧٩ ، ٨٢ ، ٩٥ ، ١٩٠ ، ٢٤٤ :

غيره بالأمس . أو إذا كنا نعاقب اليوم شخصاً اختلف اختلافاً تاما عنه بالأمس . وسوف تتضح هذه الإعتبارات فيما سنقوله في فقرات تالية [1] .

الحل الميتافيزيقي لمشكلة وحدة النفس :

يمكننا تلخيص حلول الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لمشكلة وحدة النفس في ثلاثة حلول : الحل الميتافيزيقي والحل النفسي والحل الفيزيائي. ونبدأ بالحل الأول الذي نجد ديكارت أبرز المعبرين عنه . ولقد جاء هذا الحل تطويراً لموقف أفلاطون . وهاك خلاصة موقف ديكارت ، رائد الثنائية في العصر الحديث وعملاقها. الإنسان مؤلف من نفس وجسم وليس جسماً فقط. الإنسان في الواقع التجريبي وحدة مطلقة لا يمكن الفصل فيه بين هذين العنصرين إذ لا يمكنك القيام بفصل تجريبي بين نفس إنسان ما وجسمه ، لكن إذا تأملنا طبيعة الإنسان فإنه يمكننا تصور أن الخاصة الأساسية للنفس هي فكر وشعور ، هذه النفس مختلفة في طبيعتها عن الجسم الذي تكون خاصته الأساسية إمتداداً في المكان بما يحتويه من إتخاذ شكل وأبعاد ووزن وقبول الملاحظة الحسية و نحو ذلك. نعم للظواهر النفسية والحوادث العقلية علل مادية وشروط فسيولوجية لكنها تظل في نهاية الأمر من طبيعة لامادية لا

---

(١) انظر :

Locke, An Essay on the Human Understanding, II, xxvii, 26

وايضا :

Shorter, « Personal Identity, Personal Relationships and Criteria», Proceedings of Aristotelian Society (P.A.S.), March, 1971

يمكن تفسيرها بقوانين الفسيولوجيا تفسيراً كاملا حيث لا تقوم في مكان ولا تقبل الملاحظة الحسية كما سبق القول [1] .
أصل إلى هذه النفس باستبطان عن طريقين ، أصل إليها أولا حين أعي بحالاتي النفسية وحوادثي العقلية ، فحين أشك في شئ ما أو أفكر في أمر ما فإني أصل في نفس الوقت إلى وعي بذاتي أو شعوري بذاتي . إدعى ديكارت أيضاً أن كلا منا يدرك باستبطان وجود نفسه كائناً متميزاً من جسمه ، تصدر عنه ذلك الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية ، وهي شئ له وجوده الثابت المتصل رغم تعدد حالاته وحوادثه العقلية وتغيرها وأنها سر وحدته وذاتيته في مختلف الأوقات مهما تغيرت حالاته النفسية وتنوعت . وتصور هذا الوجود المستقل المتميز الثابت مشتق من تصور ديكارت لجوهرية النفس[2]. ومن ثم قامت وحدة النفس في الحل الميتافيزيقي على أساس الإعتقاد بجوهرية النفس وأننا نعيها جوهراً باستبطان . ولقد تابع ديكارت في هذا الحل ليبنتز وبركلي وتوماس ريد وغيرهم من الفلاسفة المحدثين .

وقد كان هذا المعيار لوحدة النفس — معيار الجوهرية — موضوع انتقادات كثيرة ، وإن صح موقفنا الذي اتخذناه في الفصل السابق ضد جوهرية النفس فقد هوى هذا المعيار لوحدة النفس . نكرر هنا على وجه الخصوص نقدين لهذا المعيار(ا) لاندرك النفس الإنسانية باحساس أو باستدلال أو باستبطان. أماأننالا نستطيع إدراكها باحساس فذلك تابع لوصفها باللامادية ومانيس مادياًلا يدرك بإحساس. ولانصل إلى النفس جوهراً باستدلال ، سوى أن نقول أن الظواهر والحالات

(١) انظر الفصل الثاني .
(٢) انظر الفصل الرابع .

النفسية محتاجة في وجودها إلىجوهر يحملها ، وذلك يقوم على فكرة الحمل لكن أوضحنا أن فكرة الحمل ليست حقيقة منطقية وإنما تقوم فكرةالحمل على موقف ميتافيزيقي معين ونعود حيث بدأنا لمناقشة ما إذا كانت النفس جوهراً أم أنها ليست كذلك . ولقد بين الفلاسفة بعد ديكارت أننا لانصل إلى جوهرية النفس باستبطان إذ نعي باستبطان فقط — كما رأى هيوم — ظواهرنا وحالاتنا النفسية . وخلاصة هذا النقد أننا لايمكننا إعطاء وصف محدد واضح للنفس الجوهرية يختلف عن وصفنا لظواهرنا وحوادثنا الفكرية وما لاندركه واضحاً فلا أساس للتحمس لتقريره (ب) إن ما يجعلنا نميز نفساً من نفس أخرى ، أو شخصاً من آخر إنما يكون بتمييز جسم من آخر أو تمييز نموذج للسلوك من نموذج آخر ، وكلاهما موضوع لملاحظة حسية خارجية، لكن إذا كان ما يميز شخصاً من آخر هو العنصر اللامادي القائم في الجسم وما لا يعرفه إلا صاحبه فلا سبيل للآخرين تمييزه .

الحل السيكولوجي :

إهتم كثير من الفلاسفة بعد ديكارت بمشكلة وحدة النفس ورفضوا الحل الميتافيزيقي الذي يجعل جوهرية النفس أساساً لوحدة النفس وذاتيتها واتصالها . وجون لوك أشهر هؤلاء الفلاسفة بعد ديكارت وكان يسمي المشكلة مشكلة الذاتية الشخصية « Persinal Identity وتابع رأيه أوطوره كثير من الفلاسفة المحدثين مثل هيوم والفلاسفة المعاصرين مثل وليم جيمس . ويمكن تسميةموقفهم بالحل السيكولوجي للمشكلة وخلاصته أن الذاتيةالشخصية تقوم لافي وجود النفس جوهراً وإنما في وجود الشعور ، وتلعب الذاكرة دوراً أساسياً — دون باقي

الحوادث العقلية – في معنى الشعور حين نتحدث عن «الذاتية الشخصية ، ذلك لأن الذاكرة هي الرباط الضروري الذي يربط الحياة الشعورية الحاضرة والماضية لشخص ما . ونلخص موقف لوك من الذاتية الشخصية فيما يلي . لم ينكر لوك جوهرية النفس كما سبق القول في الفصل السابق فقد دافع عنها لإسباب إعتبرها وجيهة [١] لكنه رفض قول ديكارت أن هذه الجوهرية أساس وحدة النفس رأى أن الشعور بالذات هو ما يؤلف الذاتية الشخصية . يبدأ موقفه بتعريفه للشخص Person بأنه الكائن العاقل القادر على التفكير فيما حوله من أشياء والتفكير في ذاته ، والمقصود بالتفكير في ذاتي أني حين أرى شيئاً أوأسمع صوتاً أوأتخذ قراراً أو أكون في حالة خوف أو إغتباط فإني أدرك أيضاً أني أقوم بهذه الخبرات . وذلك أبسط معاني الشعور بالذات أوالوعي بالوجود ،وذلك هو المعنى الأصيل للكوجتو الديكارتي .وحين أقع على الشعور بالذات أوالوعي بوجودي أدرك إني نفس الشخص في مختلف لحظات الزمن.ومن خصائص هذاالشعور بالذات انه يرجع إلى الوراء ليتذكر الماضي ،ومن ثم فإني حين أعاني الآن خبرة ماأدرك أني نفس الشخص الذي كان يعاني خبرة أخرى في لحظة سابقة أوفي يوم سابق بفضل الوعي بوجودي والقدرة على تذكر الأحداث الماضية .
الحالات النفسية والأحداث العقلية في تغير متصل وتداخل دائم لكنني أعي بفضل الشعور بالذات أن من قام الآن بكذا وكذا هو ذاته من قام بكذا وكذا في الماضي . نعم كثيراً ما ننسى خبراتنا الماضية وقد لانتذكر كل تفاصيلها الدقيقة ، أما في النوم فلا تفكير أو على الأقل لا وعي بما نفكر فيه ، لكن كل ذلك لايقضي على وجود الوعي بالذات أو التذكر . ويضرب لوك مثاله المشهور الخيالي .

---

(١) انظر الفصل الرابع ص

لو تخيلنا أميراً تقمص جسم إسكافي فإنا نتوقع أن هذا العامل احتوى كل خبرات الأمير وسماته و لم تعد له صلة البتة بحياته كإسكافي ولو دخل قصره لما أحس غرابة ولا دهشة في الجو الملكي الذي يعيشه. أراد لوك القول أن شخصاً ما يدرك أنه نفس الشخص في مختلف الأوقات والأمكنة بفضل مالديه من وعي بذاته وذكرياته ،وأراد أيضا أن نحكم على شخص ما بانه نفس الشخص إذا تذكر حوادث ماضية نعلم أنه عاشها ومارسها [1] .

ولقد كان حل هيوم لمشكلة الذاتية الشخصية مستنداً إلى رفضه لجوهرية النفس أوالعقل . رأى أن ليس لدينا وعي مباشر بالنفس وبالتالي ليس لدينا وعي مباشر ببساطتها وذاتيتها . لدينا وعي مباشر فقط بخبراتنا النفسية وحوادثنا العقلية ، وأن هذه الخبرات مختلف بعضها عن بعض ، ومتميزة إحداها عما عداها . حين أتأمل ذاتي باستبطان فإني أقع دائماً على إدراك جزئي – إحساس بالحرارة أو البرودة ،أو بلون ،أو حب أو كره ، بألم أو لذة ، وحين أستبعد هذه الإدراكات مثلما يحدث لي أثناء النوم فلاأحس بنفسي أبداً .

ولقد أدى هذا الموقف بهيوم إلى قوله أن النفس أو العقل ليست إلا مجموعة إدراكاتنا الجزئية أوخبراتنا النفسية يعقب بعضها بعضاً بسرعة لايمكن تصورها وأنها في فيضان متصل وحركة دائبة ويقوم موقف هيوم من الذاتية الشخصية من هذا المنطلق فينكر هذه الذاتية . ولذلك ينحصر بحث هيوم لافي تقديم حجة على ذاتية النفس أو الشخص وهويته في مختلف الأوقات ، فلا ذاتية هنالك .

---

(1) Locke, An Essay on Human Understanding, II, xxvii, 9 - 28.

وإنما في تقديم حجة لتبرير الإعتقاد الخاطئ بتلك الذاتية والوحدة والإتصال . ورأى أنه لا توجد رابطة حقيقية بين حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية المتباينة المتعاقبة المتداخلة ، ولو وجدت هذه الرابطة لكانت أساساً لذاتية الشخص ، وإذن فما سر الإعتقاد الخاطئ بتلك الذاتية ؟ أجاب هيوم بأن الخيال يلعب دوره في هذا الإعتقاد لاوحدة أوإتصال أوذاتية بين حالات النفس ولكن الخيال يطبع هذه الوحدة والذاتية على أساس علاقات التشابه والعلية القائمة بين مفردات الحياة النفسية ، ولايرى أنه هذه العلاقات روابط حقيقية على أساس أنه يمكن تصور الحالات النفسية ، متميزة منفصلة إحداها عن الأخرى وحين يوضح هيوم علاقة التشابه في هذا المجال يقول أني أدرك أن حالة ماشبيهة بحالة ماضية ، وهنا تدخل الذاكرة عنصراً أساسياً لربط مختلف حالات النفس في الخيال . كماأن الذاكرة أساس إدراك تعاقب مختلف الحالات الباطنية ولذلك يستنتج أن الذاكرة هي مصدر الإعتقاد بالذاتية الشخصية [1] . ويعترف هيوم فيما بعد أن موقفه ناقص ومعيب ومؤدٍ إلى الشك المطلق وأن المشكلة صعبة الفهم وأنه أصيب باليأس من عجزه عن إكتشاف المبدأ الذي يوجد بين مختلف الحالات النفسية والحوادث العقلية لشخص ما. لو أن حالاتي النفسية توجد في جوهر ، أوأن العقل يدرك علاقة حقيقية بين تلك الحالات فلا صعوبة ، لكنني لاأجد أساساً لإثبات جوهر ولالإدراك تلك العلاقة على أساس مبادئي التجريبية [2] .

---

(1) Hume, A Treatise of Human Nature, I. Iv. 6, pp. 251 - 263

(2) Ibid, Appendix, p. 637 .

لقد بدأ لوك بطرح حل جديد لمشكلة النفس يختلف عن حل ديكارت ، وهو جعل الشعور بالذات يربط مختلف حالاتنا النفسية واحداثنا العقلية عن طريق الذاكرة ، واتفق معه هيوم . وقام الإختلاف بينهما في أن لوك إعتقد بوجود النفس جوهراً متميزاًمن الجسم — مثل ديكارت بينما أنكر هيوم هذه الجوهرية . لكن لوك كان متردداً في قبول النفس جوهراً ، لم يملك إلاالإعتقاد بجوهرية النفس على أساس أن الحالات النفسية والعمليات العقلية محتاجة إلى جوهر يحملها كما لو كانت صفات ، والصفة محتاجـــة بالضرورة لموصوف وكشف هيوم خطأ لوك هناا ونادى أن الحالاتالنفسيـــة ليست حوادث أو صفات وإنما هي كائنات جزئية لا تحتاج لجوهر . لم يملك لوك أيضاً إلا الإعتقاد بجوهرية النفس على أساس أن الحالات النفسية والأحداث العقلية حوادث ولكل حادثة علة ، فيجب إفتراض النفس جوهراً لتكون علة ومصدراً لتلك الحوادث العقلية ، واكتشف هيوم هنا أيضاً أنه لا ينبغي أن نتساءل عن علة تلك الحوادث العقلية وإنما هي كائنات متميزة . لك أن تتحدث عند هيوم عن حالة نفسية كعلة لحالة أخرى لكن ليس للحالات الباطنية في مجموعها علـــة . نقول أن لوك لم يملك إلاالإعتقاد بجوهرية النفس لما سبق من أسباب لكنه تردد في هذا الإعتقاد على أساس أنه لايمكننا البرهنة على لاماديتها أو خلودها مثلما أصر ديكارت ، كما أن القول بالجوهرية لا يتسق ومبادئ لوك التجريبية. ولقد أدىهذا التردد إلىرفض لوك جوهرية النفس لتكون أساساً لوحدة النفس . وإقترحالشعور بالذاتوالذاكرة ركيزة لوحدة النفس.ولم يستطع لوك التوفيق بين إعتقاده بجوهرية النفس وصلة هذه الجوهرية بالشعور بالذات.جاءهيوم ليكون لوكياً أكثر من لوك نفسه — يخلص موقف لوك مما علق به من عدم اتساق

حول إعتقاده بجوهرية النفس وتردده فيها ، وذلك برفض هيوم جوهرية النفس من أساسها . ويستمسك بحل لوك في وحدةالنفس في صورة تتفق ومبادئه التجريبية التي أودت بوحدةالنفس، فوقع في الشك المطلق .

نأخذ الآن وليم جيمس مثالا معاصراً على تطوير موقف لوك وهيوم من وحدة النفس والنداء بالشعور بالذات والذاكرة أساساً لها . إتفق مع هيوم في رفضه جوهر ديكارت ولوك، لكنــه لكنه إختلف عن هيوم في تصوره للخبرات النفسية نلخص موقف جيمس فيما يلي . لانبدأ الحديث عن النفس بالحديث عن مفردات ظواهرها وحالاتها العقلية مثل هيوم ثم نكتشف أنها متميزة منفصلة ثم نتساءل عما يجعلها في وحدة فلا نجدها ، فنقع في الشك والقول أن لا أساس لوحدة النفس وذاتيتها . وإنما يجب أن نبدأ بالواقعة الشعورية الأساسية وما ندركه إدراكا مباشرا وما نحن علي إلفه مباشرة بها في حياتنا اليومية — يجد جيمس هذه الواقعــة المباشرة في الشعور ذاته ، ما يعبر عنه بعبارة «أنا أفكر» . لا تتضمن «أنا أفكر» جوهراً نفسياً ديكارتيا ، وإنما تتضمن الشعور الفردي في مجموعه وما نعيه مباشرة . ويعطي جيمس سمتين أساسيتين لهذا الشعور الفردي أنه في تغير متصل . وأنه معطى متصل . حين أقول أن حالاتي النفسية وأحداثي العقلية في تغير متصل لاأنكر ديمومة أي حالة نفسية أو عقلية وإنما أقصد فقط أن أي حالة حين تحدث فإنها لاتعود . وحين أقول أن الشعور متصل أعني أنه لا يقبل القسمة أجزاء ولايمكن قسمته إلى إدراكات جزئية أوذكريات أو حالات إنفعال أو عاطفة متميز بعضها من بعض . ليس الشعور مقسماً قطعاً ولا سلسلة من أحداث مترابطة وإنما هي فيض متصل كالنهر الجاري، وذلك ما يسميه جيمس

«مجرى الشعور ». خذ مثالا بسيطاً يضربه جيمس على إتصال الحياة الشعورية . حين أكون في حالة صمت لايشغله ضجيج ثم أسمع صوت الرعد فجأة فإني لا أسمع الرعد خالصاً معزولا عما كنت فيه من صمت وإنما زحف سماعي للرعد على وعي بالصمت ، سمعت الرعد يطغى على الصمت وبيانه ، ووعي بالرعد هو وعي بزوال الصمت لكن لا تمييز بين الحالتين بالطريقة التي يصفها هيوم . لا نسل ماذا يربط الحالات النفسية المتباينة ، لأنها ليست منفصلة ثم نبحث عن رابط بينها .أنه شبيه بالسؤال الفاسد ماذا يجمع حمرة للتفاحة وكرويتها ؟ أنها معطى وكذلك الشعور المتصل . وحدة الخبرة في لحظةما أو في أوقات متتابعة إنما هي معطى وواقعة أساسية . يمكنني التمييز بين مختلف حياتي النفسية لكنني أعي مباشرة أن بينها رباطاً ، هو علاقة الدفء والمودة العميقة warmth and intimacy ولذلك أحكم بأني الآن هو من كـان بالأمس . نعم أنا الآن مختلف عني بالأمس فقد كنت جائعاً وأنـا الآن شبعان ، كنت أدرس وأنا الآن أخلد إلى الراحة ، كنت معوزاً وأنا الآن في بحبوحة . لكن إسمي هو هو ، ووجهي وقدراتي وذكرياتي هي هي بوجه عام [1] .

ومما هو جدير بالذكر أننا نرى لإبن سينا فضل السبق في هذا الحل السيكولوجي . إنه الفيلسوف الوحيد بين الإسلاميين الأوائل — فيما نعلم — من شعر بوحدة النفس مشكلة حقيقية وأدلى بالتذكر

---

(١) انظر : W. James, Psychology, The Briefer Course, New York, pp. 18 - 72, 1892, . يمكنك مقارنة هذا الموقف لجيمس بحدس الديمومة والمعطيات المباشرة للشعور عند برجسون . نشر جيمس موقفه عام ١٨٩٠ وبرجسون موقفه عام ١٨٨٩ .

رباطاً بين حالاتي النفسية ما يؤلف وحدة النفس وفي ذلك يقول :

« تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ... ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك »[1] .

وعلى هذا الحل السيكولوجي لوحدة النفس بعض الإعتراضات نوجزها فيما يلي . (ا) رأى بعض الكتاب المعاصرين أن مشكلة وحدة النفس لا تؤلف مشكلة حقيقية بالقياس إلى شخص يتساءل عن اتصال ذاته أو نفسه وهويتها في مختلف الأوقات لكنها قد تؤلف مشكلة بالقياس إلى الآخرين حين يحكمون على شخص ما أنه هو هو في مختلف الأوقات ولعل هذا الموقف متأثر بموقف جيمس في أن شخصاً ما يعي بوجود ذاته لهـا إتصالها وهويتها في مختلف الأوقات إعتماداً على وحدة خبراته كوقعة أساسية لا شك فيها[2] (ب) . يرى معاصرون آخرون أن وحدة النفس تؤلف مشكلة حقيقية حتى للشخص الذي يسأل عن ذاتية نفسه وإتصالها وذلك لاعتماد هذه الذاتية على ذكرياته ، لكن تقارير الذاكرة غـير مأمونة فقد أعلن أني أتذكر حادثة لي ماضية وأثق بصدق تقريري وأنا

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ ، تحقيق محمد ثابت الفندي ، القاهرة ١٩٣٦ والنص مأخوذ من ابراهيم الدكور : في الفلسفة الاسلامية ص ١٧٦ ، الطبعة الاولى القاهرة ١٩٤٧ .

(٢) انظر : Whiteley, Mind in Action, p. 100. London, 1973

في الواقع مخدوع أومخطئ فمن الذكريات ما تكون صواباً ومنها ما تكون وهماً وكذباً ، فما المعيار الذي أقيس به صدق تقارير الذاكرة فإن لم يساند تقرير الشخص المتذكر وقائع أخرى خارجة عن تقريره فلاثقة فيه[1] . وإن كان يدفع هذا الإعتراض فلاسفة معاصرون آخرون بقولهم أن تقرير شخص ما عن ذكرياته يجب أن يكون موضع ثقتنا ما لم يكن هنالك سبب آخر لتكذيبه . خلاصة الإعتراضات أن الحل السيكولوجي عند البعض حل لمشكلة وهمية حيث لاتوجد مشكلة بالنسبة للشخص الذي يسأل عن هويته ، فهويته موضع ثقته ، وعندالبعض ا لآخر حل ناقص لشكلة حقيقية — ناقص لأن الذاكرة يجب أن تساندهـا عوامل أخرى آما بالقياس إلى أحكامنا على شخص معين بأنه هوذات الشخص في مختلف الأوقات فإنه إذاً أثير الشك حول تقارير الذاكرةالتي يدلي بها هذا الشخص يجب أن يكونَ لدينا معيار موضو عي مستقل عن تقارير الشخص موضوع البحث ، وذلك يقودنا إلى الحل الثالث .

الحل الفيزيائي :

النقطة الأساسية في هذا الحل أن يكون الجسم الإنسانيوذاتيته واستمراره في مختلف الأوقات هو معيار الذاتية الشخصية أو وحدة النفس ، وتصبح ذاتية الجسم هيالشرط الضروري والكافي لوحدة النفس ، ذلك لأن الجسم هو معيار تحديد شخص ما وتفرده وتمييزه عن باقي الناس . وهو حل يتقدم به بعض الفلاسفة المعاصرين ومنهم برنارد وليامز B. Williams

---

(1) Penelhum, in Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, p. 97 under the item « Personal Identity », ed by p. Eduards, New York 1967 .

ووجينز Wiggins وسونبرن Swinburne [1] . لكن أصحاب هذا الحل يختلفون فيما بينهم على مدلول ذاتية الجسم . فهم ينادون فيما يبدو بثلاثة معان : الجسم بالمعنى المألوف ، والجسم كمصـــدر لنموذج معين من السلوك ، أما المعنى الثالث للجسم فلا يقصد الجسم في مجموعه وإنما يقصد المخ فقط بإعتباره مقعد الظواهر والحالات النفسية ويقول دعاة ذاتية الجسم بالمعنى المألوف كمعيار للذاتية الشخصية أننا إذا أردنا الحكم على شخص ما يقوم الآن بفعل ما أنه هو نفس الشخص الذي قام بفعل آخر بالأمس ، علينا أن نتأكد أن جسمه هو هو في الحالين ولدينا عدة طرق لإختبار ذاتية الجسم مثل تحليل الدم وبصمات الأصابع والصور الشمسية وشهادة الغير وما إلى ذلك ، فإن كانت نتيجة تحليل الدم أو إختبار البصمات في مختلف الأوقات واحدة حكمنا بذاتية الشخص وتحديده — أما أولئك القائلون بأن ذاتية الجسم تنحصر في نماذج السلوك فالمقصود بذلك أنه يمكننا تحديد ذاتية الشخص بتشابه السلوك الصادر عنه في مختلف الأوقات ذلك لأن لكل فرد نموذجاً معيناً من السلوك مثل السمة الإجتماعية أو الإنطوائية ، سهولة إثارته أو صعوبتها ، ميله للفن أو عزوفه عنه ونحو ذلك فإن تشابه سلوك فرد ما في وقت ما مع سلوكه في وقت سابق حكمنا أنه ذات الشخص . لكن قد نعترض على هذا المعيار بأننا قد نجد شخصين يتشابهان في السمات فكيف نميز بينهما ؟ أو قد يتطور شخص ما في نماذج السلوك

---

(١) انظر :

B. Williams, « Personal Identily and Individuation,» P. A. S., Oxford, 1967 وأيضا : Wiggins, Identity and Spatio Temporal Continuity, وأيضا : Swinburne, Personal Identity, P.A.S, 1974.

التي يبديها بحيث قد لا يثبتها على نموذج واحد . خذ المعنى الثالث لذاتية الجسم وهو ذاتية المخ . نحكم على شخصين أ و ب أنهما شخص واحد إن كان لهما نفس المخ وإنهما إثنان إن كان مخ أ مختلف عن مخ ب ويرتبط هذا المعنى بالحالات الجراحية التي نضع مخ الشخص أ في مكان مخ الشخص ب ،ونضع مخ الشخص ب في مكان مخ الشخص أ . سوف نجد في هذه الحالة أن الشخص أ يكتسب السمات الشخصية وللذكريات التي للشخص ب وأن الشخص ب كل السمات الشخصية التي للشخص أ يكتسب . وهذا التصور لذاتية الجسم هـو أكثر التصورات جاذبية وأهمية بين الفلاسفة المعاصرين ، كما أنه حير النقاد وسبب الحيرة أن هذه الحالات تثير الفزع والإرتباك في الحياة الإجتماعية ماذا لو تبادلنا نقل المخ بين زوج وزجته . والد وولده سوف يسلك الزوج أو بالأحرى من كان زوجاً قبل زرع المخ — ويفكر كزوجة وتقوم الزوجة بكل نماذج سلوك الزوج ، وهو أمر مربك للعلاقات الإجتماعية . لكن قد يثير هذا التصور لذاتية الجسم أموراً أخلاقيـة وقانونية أيضاً . فمثلا إذا نقلنا مخ الشخص أ في مكان مخ الشخص ب ومخ الشخص ب في مكان مخ الشخص أ ، فقد إكتسب أ كل السمات النفسية والإتجاهات الخاصة والذكريات للشخص ب . رغم إحتفاظه بجسمه السابق ، وبالمثل يكتسب الشخص ب كل ماللشخص أ من سمات وإتجاهات وميول وذكريات . أفرض أننا إكتشفنا أن الشخص أ ارتكب جريمة قتل قبل نقل مخه ، وصدرت ضده عقوبة ما ، فمن نعاقب ؟ ومن المسئول عن الجريمة ؟ هل الشخص أ أم ب ؟ سؤال لاشك محير إذا لاحظنا أن كلا من أ و ب محتفظ بجسمه والجسم مساهم في الجريمة قبل أي شيء آخر . ومع ذلك فإن أ لن يذكر شيئاً عن جريمته بل سوف ينكر كل الإنكار . وهو غير كاذب ، وأن ب يعترف بإرتكابه الجريمة لأنه يحمل في مخه — الذي هو مخ أ — كل ذكريات أ — سوف

يعترف بالجريمة رغم أنه منها برئ . وما يقال عن هذاالإعتبار القانوني ينطبق على الإعتبارات الأخلاقية أيضاً . إن هذه المناقشة تهدد النظرية القائلة أن ذاتية الجسم هي معيار الذاتية الشخصية . قد نقبل هذا المعيار إذا أخذنا الجسم بالمعنى المألوف لأن تحليل الدم وبصمات الأصابع والصور الشمسية وشهادة الغير قد تكون معايير صحيحة لذاتية الجسم بشرط ألا نقوم بعمليات زرع المخ من شخص لآخر . لكن هنالك حالات نصادفها في حياتنا كل يوم تطعن في صدق ذاتية الجسم كمعيار للذاتية الشخصية . كثيراً ما نسمع عن حالة أشخاص أصيبوا بصدمات عصبية حادة تؤثر على قواهم العقلية وسلوكهم تفقدهمالتذكر والتوازن وتغير من سلوكهم تغييراً تاماً لدرجة أنه قد يصبح الواحد منهم عنيفاً مدمراً شاذاً في سلوكه بحيث ينقلب شخصاً آخر ، وعلى الرغم من ذلك فلايزال لجسمه هويته وإستمراره [١] .

حل رابع :

عرضنا في الفقرات السابقة من هذا الفصل لثلاثةحلول قدمها الفلاسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون لمشكلة وحدة النفس، هي الحلالميتافيزيقي والسيكولوجي والفيزيائي ،ورأينا وجاهة كل منها لكن رأينا أيضاًأن على كل منها إعتراضات وقد يقترح هذا الموقف أن لاأمل في قدرتنا

(١) قارن :

The Encyclopedia of Philosophy, vol. 6, pp. 95 - 101

Quinton, The Nature of Things, p. 94

Whiteley, Mind in Action, p. 102

Shorter, « Personol Identity, Personal Relationships and Criteria», P.A.S., March, 1971, pp. 174 - 177 .

على تقديم معيار واحد دقيق لوحدة النفس أوللذاتية الشخصية كما رأى أحد الناقدين المعاصرين [1] . هيا نلقي نظرة على تلك الحلول الثلاثة . خذ الحل الميتافيزيقي الذي يجعل وجود النفس الإنسانيـــة جوهراً لامادياً متميزاً من البدن وإن لها ذاتيتها وإستمرارها رغم تعدد الحالات الشعورية وتميزها وتغيرها وتداخلها . لاتناقض في تصور جوهرية النفس لكنا رأينا في الفصل السابق إن التصور غامض غير محدد المعالم ، وإفترضنا إسناد الجوهرية إلى الإنسان الجزئي أوالشخص الفردي البادئ لنا بخبراتنا اليومية لأسباب ذكرناها في ذلك الفصـــل ولذلك لم نستطع قبول الحل الميتافيزيقي لوحدة النفس . ونميل الآن إلى أخذ الحلين الآخرين لمشكلتنا بعين الإعتبار — الحل السيكولوجي والحل الفيزيائي . لاعاقل يستطيع التخلي عنهما أوإستبعادهما . لاخلاف على وجاهتها وإنما الخلاف على أيهما أكثر أهمية من الآخر ، وأكثر ضرورة ، وما إذا كان يمكن مزجهما معاً أو التوفيق بينهما .

قد يكون لدينا من الأسباب ما يجعل المعيار السيكولوجي أكثرأهمية وضرورة من الحل الفيزيائي . أفرض أنك كنت معاصراً لماركو بولو قبل أن يبدأ رحلاته المعروفة ثم غاب هناك سنوات ثم عاد وقد تغير شكل جسمه ونبرات صوته وعاداته . فإنه يمكنك التعرف عليه لو رأيته دخل منزله القديم وتعرف على مابهمن أدوات وأثاث وحكى لك عن بعض خبراته وذكرياته الماضية قبل قيامه برحلاته . وذلك يعني أن ذاتية جسمه بالنسبة لنا ليست بذي بال . أفرض ثانياً أن شخصاً نام بالأمس وإستيقظ في الصباح ووجد نفسه في المرآة وقد تغير شكل وجهه

---

(1) Borowski, « Identity and Persoral Identity », Mind, 1976, P. 494 .

وأعضائه لكنه ظل محتفظاً بذكرياته وحكى لنا عن خبراته وأفعاله بالأمس ولم يشك لحظة في أنه هو ذات الشخص، رغم تغير جسمه. نشير أخيراً إلى الحالات المحيرة الناشئة عن زرع المخ السابق ذكرها، فإذا نقلنا مخ شخص في مكان مخ شخص آخر اكتسب كل منهما سمات واتجاهات وخبرات الآخر، لكن يظل كل منهما محتفظاً بجسمه، فمن المسئول عن أفعاله ومما يدعو إلى الحيرة أن الشخص ذا المخ الجديد سيكون المسئول عن أعمال لم يقم بها، وذلك يدعونا إلى رفض ذاتية المخ كمعيار للذاتية الشخصية. تلك مواقف تقترح لنا أهمية الحل السيكولوجي دون الحل الفيزيائي.

ومن جهة أخرى لدينا من الأسباب ما يمنعنا من التخلي عن الحل الفيزيائي وتتلخص في القول أن الحالات النفسية والحوادث العقلية ترتبط دائماً بجسم معين. ترتبط كل الحالات النفسية والعمليات العقلية بوجود حواس وعمليات فسيولوجية معينة تقوم في الجهاز العصبي والمخ، وبدون الجسم وأعضائه وعملياته لاتقوم خبرات نفسية وحوادث عقلية، فنحن في حاجة إلى ذاتية الجسم دائماً للحديث عن ذاتية الشخص وحالاته وسلوكه وذكرياته. أفرض أن شخصاً ارتكب جريمة قتل وأردنا تحديده وتمييزه فلايكفينا إعترافه بالجريمة وتذكره لما فعل وإنما نحن محتاجون أيضاً للحكم بأن هذا المجرم هو الذي إرتكب جريمته بطرق موضوعية أخرى — إنه استخدم يده أو عضواً آخر في القيام بسلوكه مختاراً. أن القضية « هذا الشخص هو الذي أطلق الرصاصة تلزم عن القضيتين الآتيتين معاً: هذا الشخص الجسم الذي أطلق الرصاصة»، هذا الشخص يتذكر إطلاقة الرصاصه». أو حين يعترف المجرم بجريمته يمكننا التأكد من أنه المجرم إذا إختبرنا بصمات أصابعه.

وشكل وجهه وجسمه وإتسق ذلك مع شهادة الغير أن وجد ، وهكذا .

يمكننا الآن إقتراح حل لمشكلة وحدة النفس وهو دمج الحلين السيكولوجي والفيزيائي معاً في حل واحد . إن أردنا البحث عن معيار لوحدة النفس نجده في ذاتية الجسم والذكريات واستمرارها .

مراجع الفصل الخامس

إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ١ الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

محمود قاسم : النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام الطبعة الأولى القاهرة ، ١٩٤٩ .

Borowski, «Identity and Personal Identity,» Mind, 1976 .

Hume, A Treatise of Human Nature, London, 1888 .

James, J., Psychology : The Briefer Course; New York, 1892 .

Locke, An Essay Concerning Human Understanring .

Penelhum, T., « Personal Identity » , in The Encyclopedia of Philosophy, vol. vi .

, Survival and Disembodicd Existence, New York, 1970.

Qninton, A., The Nature of Things, Macmillan, 1973 .

Shorter, « Personal Identity, Personal Relationships and Criteria », P. A. S., 1971 .

Swinburne, « Personal Identity », P. A. S., 1974 .

Whiteley, C. H., Mind In Action, Oxford, 1973 .

Wiggins, Identity and Spatio - Temporal Continuity, Oxford, 1967 .

Williams, B. A. O., « Personal Identity and Individuation », P. A. S., 1956 .

الفصل السادس

الإستبطان

مقدمة :

يبحث هذا الفصل موضوعاً يختلف عن موضوعات الفصول السابقة . لقد بحث الفصلان الثاني والثالث في طبيعة الظواهر والحالات النفسية والأحداث العقلية ، أهي من طبيعة مادية أو لامادية ودافعنا عن لا ماديتها ؛ وبحث الفصل الرابع فيما إذا كانت تلك الحياة الشعورية في حاجة ملحّة إلى جوهر يسميه بعض الفلاسفة السابقين« النفس » وقد رأينا أن لا مبرر لجعل النفس جوهراً ، وأن هناك مبررات تسمح لنا بجعل الإنسان الفرد القائم في الواقع الحي هو الجوهر . ولقد بحث الفصل الخامس في مشكلة نشأت عن رفض جوهرية النفس وهي ماذا يجمع مختلف الظواهر والحالات النفسية والأحداث العقلية ويؤلف منها نفساً واحدة أو شخصاً واحداً يظل هو هو في مختلف لحظات حياة الشعورية ، وكان الفلاسفة القائلون بجوهرية النفس يرونها هي مبدأ توحيد مختلف الظواهر والأحداث العقلية ، ورأينا أن مبدأ التوحيد أو مبدأ ذاتية النفس واتصالها في مختلف لحظات الزمن تقوم في عنصرين

متكاتفين لا غنى لأحدهما عن الآخر هما عنصر الذاكرة التي تصل حاضر حياتي الشعورية بماضيها ، وذاتية الجسم واستمراره وبقائه هو هو بلا تغيير . أما الفصل الحالي فإنه يبحث في منهجنا في معرفة حالاتنا النفسية وأحداثنا العقلية ، أمنهج طبيعي تجريبي موضوعي أم منهج نفسي باطني ذاتي . والفلاسفة بمختلف اتجاهاتهم على خلاف وصراع حول منهجنا في تلك المعرفة ، إن قلنا بثنائية النفس والجسم في الإنسان ولا مادية حياتنا النفسية فنحن متحمسون لمنهج ذاتي خاص يسمونه الإستبطان ، لكن إذا قلنا بواحدية مادية وأن حياتنا النفسية ناتجة عن تغيراتنا الفسيولوجية أو نماذج سلوكنا الظاهر في البيئة فإننا ميالون إلى إنكار منهج الإستبطان واصطناع نفس المناهج التجريبية الموضوعية التي نستخدمها في مختلف ظواهر الطبيعة . إن الخلاف المحتدم بين فرق الفلاسفة وفرق علماء النفس إنما هو خلاف بين من يدمج الدراسات النفسية في إطار الدراسات الطبيعية طمعاً في الوضوح والموضوعية من جهة ؛ ومن يجعل للنفس طبيعة غير تجريبية تحتاج معرفتنا لها لمنهج فريد من جهة أخرى . وسوف نجد في هذا الفصل أن بعض الفلاسفة المعاصرين الذين يرفضون الثنائية الحاسمة بين النفس والبدن يسمحون بضرورة الإستبطان منهجاً ، بل سوف نجد أيضاً أن بعض الواحديين الماديين في النفس يعترفون بهذا المنهج . لا يعني ذلك أن القول الفصل في صف الإستبطان ، ذلك لأن دعاة الإستبطان لا يزالون يسمحون بتدخل المناهج الموضوعية في معرفة النفس . فالموضوع إذن معقد شائك لا حسم فيه . هيا نستعرض مواقف الطرفين المتخاصمين ونناقشهما قبل إبداء رأينا في المشكلة .

الشعور :

تصور الوعي أو الشعور تصور يرتبط بالحياة النفسية في الإنسان

ارتباطاً وثيقاً ، وهو أكثر ارتباطاً بموضوع الإستبطان ، فما معناه ؟ لا تعريف للشعور ولا يمكنني مساعدة شخص يسألني عن معناه ، ذلك لأنه واقعة أساسية يحس بها كل انسان في نفسه ، وعلى الرغم من ذلك يمكننا توضيحه . وأبسط طريقة لتوضيحه هو التمييز بين شخص يقظ وآخر نائم. نجد الأول يستجيب لكل أنواع المنبهات في البيئة من إحساس بألم أو لذة ، وإدراك حسي إلى تذكر وتخيل وإرادة واختيار وانفعال ومقارنة واستدلال وشك واعتقاد ، بينما لا يستجيب النائم للبيئة من حوله على النحو السابق . نقول عن الشخص اليقظ إن لديه خبرات وحالات نفسية وعمليات عقلية . نوضح تصور الشعور ثانياً بقولنا أنه علاقة بموضوع ما ، فالشعور هو دائماً شعور بشيء . أن الرؤية والسمع أو اللمس مرتبطة بأشياء خارجية هي موضوعات ذلك الإدراك . وللتذكر والتخيل والرغبة والإنفعال الخ موضوعات سواء كانت موضوعات خارجية أم باطنية . وللشعور معنى ثالث هو الشعور بالذات أو الوعي بالذات . لدى شعور بوجودي حين تكون لدي خبرات . حين أدرك شيئاً مادياً إدراكه وأعي أني أدركه ، حين أتذكر حادثة ماضية أعي أيضاً أني أتذكر. ذلك مضمون تصور الشعور عند الفلاسفة الثنائيين ، وخاصة ديكارت.وإن للشعور بالمعاني السابقة صفة الخصوصية Privacy ـ نعني أنه لا يقبل الملاحظة الخارجية الموضوعية وإنما لا يدرك الحالات والخبرات النفسية إلا صاحبها . نعم قد يصاحب تلك الخبرات الباطنية سلوك خارجي مما يكون موضوعاً للملاحظة الآخرين ، لكن قد تتم تلك الخبرات دون أن يصحبها سلوك مثلما حين أكون خائفاً أو غاضباً لكني لا أثور ولا أهرب ، أو حين أتذكر حادثة وأنا مستلق على فراشي ولا يحس بخبراتي سواي ،حتى في الحالات النفسية التي يصحبها سلوك يظل التمييز قائماً بين الحالة الباطنة والسلوك الظاهر ـ إنه التمييز بين إحساس بألم مثلا وصراخ أوانتفاض،

بين إرادة الجلوس وأنا قائم والجلوس فعلا وهكذا . اننا نصل إلى واقعة الوعي أو الشعور بمنهج الإستبطان ، والإستبطان هو الإنتباه إلى ما يحدث فينا من ظواهر وحالات وخبرات والوعي بها وتمييزها والحكم عليها .

السلوكية السيكولوجية والاستبطان :

أشرنا في الفصل الثالث إلى عدة تمييزات داخل المدرسة السلوكية ومنها تمييز بين السلوكية السيكولوجية والسلوكية الفاسفية وعرضنا لأهم مواقف السلوكية الأولى وأرجأنا الحديث عن السلوكية الثانية لفصل قادم ، وتمييز آخر داخل السلوكية السيكولوجية بين السلوكية المبكرة التي قادها جون واطسن والسلوكية المعاصرة . وللسلوكية السيكولوجية المبكرة موقف من منهج الإستبطان نود في هذه الفقرة الوقوف عليه ومناقشته . لقد ثارت هذه المدرسة السلوكية على منهج الإستبطان بإسم الدقة والموضوعية ، ولرغبتها أن يكون علم النفس علماً طبيعياً كعلوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والتشريح وعلم وظائف الأعضاء ؛ وكما تقيم هذه العلوم نظرياتها وقوانينها على أساس ملاحظات حسية وتجارب يمكن لكل إنسان إدراكها ، نريد لعلم النفس أن يكون كذلك . ومن أجل ذلك رأت هذه المدرسة السلوكية أن لا معنى للظواهر والحالات النفسية والأحداث العقلية سوى أنها نماذج معينة من السلوك ، سواء منها السلوك الحركي الظاهر في البيئة أم التغيرات الفسيولوجية العضوية داخل الجسم ، ويصبح السلوك كافياً لتفسير كل الظواهر النفسية والعقلية في الإنسان . ويحمل هذا الموقف في طياته إنكاراً لخصوصية الحياة النفسية ، كما يعني أيضاً رفضاً لأي منهج استبطاني لمعرفة أحوال النفس وتكفينا المناهج للتجريبية الموضوعية التي

يمكن لكل إنسان ملاحظتها [1] . ولم يقدم واطسن اعتراضات مفصلة على الإستبطان وإنما يبدأ بإنكاره دون مناقشة مكتفياً بما قدمه العلماء السابقون من اعتراضات .

نتتقل الآن إلى مناقشة السلوكية السيكولوجية المبكرة وإنارها منهج الإستبطان ونقدم الملاحظات التالية :

(١) برتراند رسل فيلسوف تجريبي متحمس لإدخال معطيات العلم التجريبي في صياغة النظريات الفلسفية وحلها ، لكنه تحمس لخصوصية الحياة العقلية ورآها واضحة في إدراكنا للعالم المحسوس واختص واطسن في فترة من فترات حياته الفكرية بالهجوم على أسس فيزيائية وفسيولوجية بحتة . رأى رسل أننا حين ندرك شيئاً مادياً أمامنا نحصل على مدرك حسي Percept . أفرض أني ألاحظ فأراً في متاهة فإني أحصل على مدرك حسي يتألف من بقع ضوئية منتشرة في المكان في حركات معينة ، نشأت عن منبه ضوئي على العين انتقل إلى المركز البصري إلى المخ واللحاء ، كما نشأت بفضل قوانين ترابط الأفكار إحساسات لمسية وصور حسية أخرى ، وتدخل الذاكرة أيضاً عنصراً في تكوين ذلك المدرك الحسي . إن بين هذا المدرك الحسي الذي حصلت عليه بملاحظتي للفأر ووجود الفأر في المتاهة علاقة علية لا شك ، لكن يظل المدرك الحسي شيئاً مختلفاً عن وجود الفأر . المدرك الحسي شيء خاص بي Private لا يدركه سواي وهو شيء ذاتي يختلف من شخص لآخر . حين يلاحظ عدة أشخاص فأراً تحصل لهم مدركات

(١) انظر : J. C. Flugel, A Hundred years of Psychology, London, 1959, pt Iv, ch 5

حسية مختلفة . المنبه واحد وهو الفأر في المتاهة ، لكن يختلف استقبالنا للمنبه حسب قرب أحدنا من المتاهة وبعد شخص آخر عنها ، وتبعاً للوضع المكاني لكل منهم ، ثم أن الوسط الذي يمر فيه المنبه (العين والأعصاب والمخ) يختلف من شخص لآخر ، ولذلك فالإستجابات المدركات ذاتية الطابع ولا تقبل الملاحظة الخارجية ، ومن ثم فلا مهرب من العنصر الذاتي في الإدراك الحسي. وحين أقول أن لدى مدركاً حسياً فإني أستخدم الإستبطان بمعنى أني أصف موقفاً خاصاً بي .

(٢) خذ الإحساس بالألم ، والألم في أسناني مثلا، يستطيع الطبيب - في اعتقاد العالم السلوكي - معرفة إحساس بالألم بمجرد رؤيته فجوة أو تسوساً في الأسنان لكننا نلاحظ أن هنالك فرقاً بين احساسي المباشر بالألم ومعرفة الطبيب الإستدلالية عن هذا الألم ؛ أي حين يستدل من تسوس أسناني على إحساسي بالألم ، ولذلك فعنصر الإحساس المباشر بالألم مفقود في تفسير السلوكية . نلاحظ ثانياً أن رؤية الطبيب للضرس المريض قد لا تكفيه للتأكد من أن لدي إحساساً بألم وإنما قد يسألني ما إذا كنت متألماً فعلا ؛ وسوف أقول له إني متألم ، لكن هنالك فرقاً بين إحساسي بالألم وقولي أني في ألم لأني قد أحس ألماً ولا أعبر عنه دائماً في ألفاظ أو في سلوك [1] .

(٣) أفرض أني في حالة إحساس بألم فعلا ، وجاء عالم

---

(1) B. Russell, An Outline of Philosophy, London, 1927

والبابان الاول والثالث من هذا الكتاب لرسل بمثابة تلخيص ومناقشة لسلوكية واطسن ، ويدافع رسل عن الاستبطان وخصوصية الحياة العقلية التي لا تقبل الملاحظات العامة على الرغم من أنه لا ينادي بثنائية ديكارتية ، وانما بموقف يسميه « الواحدية المحددة » وقد أشرنا اليها في الفصل الرابع.

فسيولوجي بآلاته ومعداته ولم يلاحظ أي تغير في الخلايا العصبية في المخ مما يصاحب الإحساس. بالألم ، فإيهما نصدق ؟ لقد اعترف أصحاب النظرية الذاتية التي تسوى بين العقل والمخ (وقد تحدثنا عنها في الفصل الثالث) إننا نصدق إحساس صاحب الألم وأن التقرير الفسيولوجي لن يزعزع خبرتي المباشرة بإحساساتي [1] .

(٤) هنالك فلاسفة معاصرون يشاركون واطسن في نزعته العلمية وسعيه نحو الموضوعية والوضوح لكنهم لم يجدوا مفراً من الإعتراف بالإستبطان . تأخذ فلاسفة التطور الإنبثاقي من الثنائيين وأصحاب النظرية الذاتية من الواحديين الماديين . رأى أصحاب التطور الإنبثاقي (لويد مورجان C. Lloyed Morgan (١٨٥٢ - ١٩٣٦) وصمويل الكسندر S. Alexander (١٨٥٩ - ١٩٣٨) أن كل ما بالكون مادي .تحت يخضع لقوانين الطبيعة ، وأن الكائنات الحية مركبات من أشياء مادية تخضع لقوانين الطبيعة والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء ، وأن الكائنات الحية أكثر تعقيداً في تركيبها ووظائفها من الكائنات اللا عضوية ، وينبثق عن التعقيد منبثق emergent أو خاصة جديدة هي الحياة ، وتتفاوت الكائنات الحية في درجة تعقيدها ويزداد التعقيد مداه في الإنسان ، فينشأ به منبثق جديد هو العقل أو الشعور وليس هذا سوى تركيب معقد من عمليات فسيولوجية وعصبية . لكن يؤكد الكسندر أن خصائص الحياة العقلية لا يمكن التنبؤ بها من مجرد معرفتنا للعناصر الفيزيائية والكيميائية ، كما أن فهم هذه الحياة العقلية غريب على تناول علم وظائف الأعضاء . نعم للحياة العقلية عللها الفسيولوجية

---

(١) انظر : Baier, « Smart on Sensations » . reprinted in C. V. Borst (ed.), The Mind - Brain Identity Theory 9ondon, 1976.

لكن يظل لها خصائص يستعصى على التناول التجريبي . ويظل بها عنصر نفسي بحت . تفسر هذه النظرية الإحساس بالألم مثلا ، لا على أنه مؤلف من منبه واستجابة وإنما يضيفون عنصراً ثالثاً يتوسط بينهما وهو حالة التوجع أو التألم ، أو حالة الإغتباط حين تحقق رغبة أو الرضاحين أصل إلى هدف ونحو ذلك ، ولا يمكننا الوعي بهذا العنصر إلا باستبطان . خذ الآن أصحاب النظرية الذاتية الذين يسوون بين العقل والمخ وإن العمليات العقلية ليست سوى تغيرات فسيولوجية تحدث في المخ . اعترف أصحاب هذه النظرية ـ إخلاصاً منهم للحقيقة ـ أننا لا نعرف حالاتنا الباطنية إلا باستبطان ، وإن استدركوا أن حاجتنا للإستبطان مؤقتة ريثما تتقدم معرفتنا الفسيولوجية للجهاز العصبي المركزي فقد نستطيع حينئذ تفسير كل حياتنا النفسية بعلم وظائف الأعضاء وبدون استبطان [1] .

العلماء بين الذاتية والموضوعية :

من الواضح أن السلوكية السيكولوجية إعتمدت إلى حد كبير في مواقفها من الشعور والحياة العقلية على معطيات علم وظائف الأعضاء ونريد أن نستفتي هذا العلم لنرى مدى اتساق السلوكية مع علماء وظائف الأعضاء . لكنا نريد أيضاً مناقشة موقف أعم ، وهو ما إذا العلماء ينادون حقاً بالموضوعية المطلقة دون تدخل أي عناصر ذاتية في أبحاثهم، تلك الموضوعية التي يعلن السلوكيون أنهم يقتدون بالعلماء فيها نسجل في هذه الفقرة أن تلك الموضوعية المطاقة أمر لم يعد العلماء المعاصرون يطمعون في الوصول إليها ، وأن موضوعية البحث يداخلها دائماً عناصر ذاتية لا مفر منها .

---

(١) انظر الفصل الثاني .

العلماء الذين نقصدهم هنا هم علماء الطبيعة وعلماء وظائف الأعضاء . ونختار من علماء الطبيعة اثنين من أعلامها هما أرنست شرودنجر E. Schrodinger . (١٨٨٧ - ١٩٦١) ويوجين فجنر E. P. Wigner يقول شرودنجر : «العالم تأليف عقلي Mental Construct من إحساساتنا وإدراكاتنا الحسية وذكرياتنا ، ومن اليسير أن نقول أن له وجوداً موضوعياً في ذاته لكن من المؤكد أنه لن يبدو لنا من مجرد وجوده ، وإنما وجوده بالنسبة لنا مشروط بحوادث معينة تحدث في المخ [1] » . ويقول أيضاً : « إن جسمي (الذي ترتبط به حياتي العقلية ارتباطاً جوهرياً) هو جزء من العالم الواقعي من حولي والذي أؤلفه من احساساتي وادراكاتي وذكرياتي ... ولا شك في وجود تلك المجالات الشعورية على الرغم من أنه ليس لدي عنها معرفة مباشرة بطريق الإدراك الحسي ، ومن ثم فإني أميل إلى اعتبارها شيئاً موضوعياً يؤلف جزءاً من العالم الواقعي من حولي [2] » . ويقول فجنر : « هنالك نوعان من الوجود : وجود ذاتي الشعورية ووجود كل شيء آخر ، وليس الوجود الثاني مطلقاً وإنما هو نسبي فقط وكل ما عدا إحساساتنا المباشرة ليس إلا تأليفاً » [3] . تدل هذه النصوص - وأمثالها كثير - على اعتراف بثنائية انطولوجية بين العالم والذات الواعية وثنائية ابستمولوجية بين هذين العالمين بمعنى أن العالم المادي ليس شيئاً دون وعينا به وإن معرفتنا له تعتمد على وجودنا ، بل إنه عالم يؤلفه العقل بما لديه من احساسات وإدراك وذكريات ، ولا يطعن ذلك في

---

(1) E. Schrodinger, Mind and Matter, P. 1, London, 1958 .

(2) Ibid., P. 38 .

(3) Eccles, Facing Rcality : Philosophical Adventures, By A Brain Scientist, New York, 1971, P. 47

وجوده المستقل ولا في موضوعية معرفتنا . لكن الموضوعية ليست مطلقة وإنما يداخلها دائماً عناصر ذاتية تؤكد هذه النصوص أيضاً اعتراف العلماء بواقعية حياتنا الشاعرة على الرغم من عدم خضوعها للإختبار الحسي التجريبي . ولا يشذ علماء وظائف الأعضاء المعاصرين عن هذا الموقف إذ نجد إكلسي Eccles وهو أشهر تلاميذ تشارلز شرنجتون C, Sherrington . مؤسس علم فسيولوجيا الأعصاب في القرن العشرين ، ومن عمالقة علماء فسيولوجيا المخ من المعاصرين نجده يقول أن كل ملاحظاتنا عما نسميه العالم المادي يعتمد على خبراتنا الخاصة ، إذ نعرف هذا العالم أولا بإدراك حسي ، وهذا العالم كما ندركه هو صورتنا الرمزية للعالم الموضوعي المستقل عنا ، ولا يطعن ذلك في موضوعية معرفتنا العلمية ، ذلك لأنه حين يكون إدراكي سليماً يتفق مع إدراكات الآخرين ، وتقاريرنا الذاتية يفهمها الآخرون لأنهم يكابدون خبرات متشابهة [1] .

ننتقل الآن إلى ما يقوله علماء وظائف الأعضاء المعاصرون عن حياتنا الشعورية . لقد أعلن علماء وظائف الأعضاء في القرن الماضي وعلماء النفس السلوكيين في الثلث الأول من القرن الحالي والفلاسفة الماديون في كل عصر أنه يمكن رد علم الأحياء رداً تاماً إلى قوانين علمي الطبيعة والكيمياء ، ثم أمكان تقديم تفسير تام لسلوك الإنسان طبقاً لقوانين الطبيعة والكيمياء . ولقد طور بعض علماء النفس السلوكيين وبعض الفلاسفة الماديين المعاصرين هذا التفسير الميكانيكي البحت للحياة الشعورية في الإنسان في تفسير دينامي ، لكنه لا زال في

(1) Ibid . P. 53 .

إطار علوم الطبيعة والكيمياء لكن تبين لعلماء وظائف الأعضاء وعلماء فسيولوجيا إلخ بوجه خاص أن معارف السلوكية السيكولوجية المبكرة عن علم وظائف الأعضاء فجة ساذجة لا تتفق ما نعلمه اليوم من تركيب المخ الإنساني ووظائفه ، كما تبين لهم أيضاً أن كلا التفسيرين الميكانيكي والدينامي لما يقوم به المخ وتفسير حياتنا الشعورية في ضوء التفسير الميكانيكي البحت أو التفسير الدينامي لا يتفق واكتشافاتهم المعاصرة . نوجز فيما يلي أقوال علماء وظائف الأعضاء المتطورة عن المخ الإنساني وعلاقته بالحياة الشعورية .

يتألف المخ من خلايا عصبية neurons وهي خلايا حية يقدر عددها بعشرة آلاف مليوناً ، تختلف فيما بينها في التركيب والتشريح والحجم والوظائف لكنها جميعاً مترابطة بطرق بالغة التعقيد . وترتبط الخلية العصبية بالخلايا العصبية الأخرى بروابط عصبية تسمى العقد العصبية synapses ، وتتصل كل خلية بعقدة عصبية بواسطة خيوط عصبية nerve fibres ، ولا ترتبط الخلية الواحدة بخلية أخرى بعقدة عصبية واحدة وإنما بعقد عصبية عديدة في وقت واحد ، وينتقل التنبيه أو الإشارة information التي ترد إلى خلية ما إلى الخلايا الأخرى بسرعة مذهلة تصل إلى جزء من مليون جزء من الثانية. وتنتقل هذه الإشارات إلى خلايا المخ من أحد أعضاء الحس أو من سطح الجلد أو من العضلات أو من تنبيهات داخلية في المعدة أو الأمعاء أو تنبيهات من المخ ذاته . واللحاء المخي cerebral cortex (الغطاء الخارجي للمخ) أكثر أجزاء المخ تعقيداً في تركيبه ووظائفه وهو ما يهم الباحث في صلة المخ بالحالات الشاعرة في الإنسان . ويتألف اللحا من عدة طبقات من الأغشية أو الأنسجة العصبية nervous tissues ملتحم

بعضها فوق بعض بطريقة بالغة التركيز بحيث يبلغ سمك اللحاء ثلاثة ملليمترات فقط ، وتتألف هذه الأنسجة من خلايا عصبية تختلف فيما بينها في تركيبها وحجمها ووظائفها . والمخ ـ كما وصفناه ـ شبيه بمركز هاتفي ، أو سنترال telephone exchange بالغ التعقيد . يستقبل الإشارات والتنبيهات ويستجيب لها بطريقة أكثر تعقيداً من المـــركز الهاتفي فمثلا يخرج من عين واحدة مليون خيط عصبي تقريباً يصلها بالمركز البصري في المخ ومناطق أخرى فيه . واللحاء المخي هو الآخر أكثر شبهاً بشبكة طرق يتألف من مئات الخلايا والعقد والخيوط العصبية متداخلة بعضها في بعض في تعقيد عجيب بحيث قد تنشط في ثانية واحدة عشرة آلاف خلية عصبية حين تنتقل إشارة كهربية من خلية واحدة . ومن مظاهر تعقيد اللحاء في أدائه وظائفه أن من المستحيل رسم صورة بيانية ثنائية الأبعاد أو ثلاثية الأبعاد ، بل يستلزم رسم هذه الصورة سطحاً متعدد الأبعاد n - dimensional arrangements ولذلك فأي صورة بيانية دقيقة للحاء المخي وفي أي لحظة من لحظات إدائه وظائفه يستعصي على أي تناول رياضي (١) .

ولقد اكتشف علماء فسيولوجيا المخ المعاصرون أن للمخ خاصتين أساسيتين في أدائه وظائفه هما العضوية والغائية ، والمقصود بالعضوية أن المخ يعمل كجهاز متكامل لا أن يقوم كل جزء من أجزائه بوظيفته منعزلا عن الأجزاء الأخرى ، ويوضح هؤلاء العلماء هذه الخاصة بإيراد نقطتين (ا) أفرض أن الخصائص التشريحية لجزء من المخ دلتنا على أن هذا الجزء سوف يقوم بإحدى ثلاث حوادث فسيولوجية وعلينا أن نبحث في الظروف التي ترجح قيامه بحادثة دون الحادثتين الآخريين

(١) انظر : Eccles, op. cit, chs II, IV .

إننا نجد أن المخ في الواقع قادر على أداء الحوادث الثلاثة معاً بنسب مختلفة طبقاً للظروف القائمة في الجسم ككل .

(ب) قد لا نستطيع التنبؤ بالحادثة المحددة التي سوف يقوم بها المخ في لحظة ما ، فإذا عرفنا مثلا أن جزءاً معيناً في المخ يقوم بوظيفة محددة بفضل تركيبه الخاص ، فإنا نجد أنه يؤدي وظائف أخرى إلى جانب تلك الوظيفة ، كما أن من الممكن أن يقوم جزء آخر من المخ بوظيفة ما ليس من المتوقع أن يؤديها حسب تركيبه والمقصود بالغائية في قيام المخ بوظائفه أن استجاباته ليست عمياء آلية وإنما يسعى في نشاطه إلى أهداف ، أبرزها تحقيق تكيف الكائن الحي وهذه واقعة ثابتة في المخ كما أن الصلابة وتماسك الأجزاء واقعة ثابتة عن الأشياء المادية تماماً [1] .

نشير أخيراً إلى أن أبحاث علماء وظائف الأعضاء المعاصرين توحي بأن يكون اللحاء المخي - لا الغدة الصنوبرية التي توجد في أسفل الدفاع واقترحها ديكارت - هو موطن العلاقة بين العقل والمخ ويصادر هؤلاء العلماء على أن بعض الحوادث الفسيولوجية البالغة التعقيد التي تصدر عن اللحاء تؤدي إلى حالات شعورية وحوادث عقلية ، أي أن بعض ما يحدث في خلايا اللحاء من تغيزات شرط ضروري لحدوث تلك الحالات الشعورية ، لكنهم يعانون أنهم لا زالوا يجهلون الظروف المحددة التي تنشأ في ظلها تلك النماذج من العمليات العصبية في المخ ، ما تؤدي إلى العمليات الشعورية ، بل يعلنون أنه لا زال من المستحيل تصور الطريقة التي يعمل بها الجهاز العصبي ككل ، وتشترك فيها

---

(1) Gerd Sommerhoff, Logic of The Living Brain, London, 1974, pp. 12 - 23 .

عشرات الملايين من الخلايا العصبية وتم في اللحاء حين تحدث خبرة شاعرة كالتذكر أو التفكير أو الإختيار بين فعلين ونحو ذلك [1] .

تخلص مما قلناه في هذه الفقرة إلى أن الموضوعية التي يسعى إليهـــا علماء الطبيعة ووظائف الأعضاء لا تخلو من عناصر ذاتية ولذلك فبحث السلوكيين عن الموضوعية المطلقة الخالية من أي عصر ذاتي موضوعية زائفة لا وجود ها عند علماء الطبيعة أنفسهم . وصانا أيضاً إلى أن تفسير الظواهر النفسية والأحداث العقلية تفسيراً آلياً بحتاً بقوانين المنبـــه والإستجابة - وهو ما رآه السلوكيون الأوائل - تفسير لم يعد علماء وظائف الأعضاء المعاصرون يقبلونه وصلنا أخيراً إلى أن علماء وظائف الأعضاء يرون أن رد الحياة الشعورية في الإنسان رداً تاماً إلى قوانين فسيولوجية أمر ليس بالسهولة واليسر الذي رآه السلوكيون .

فتجنشتين وطبيعة الحياة النفسية :

لفتجنشتين [2] Wittgenstein (١٩٨٩ - ١٩٥١) - من أبرز الفلاسفة المعاصرين وأقواهم تأثيراً - موقف من الإستبطان ذكره في

---

(١) J. R. Smythies (ed), Brain and Mind, London, 1968, P. 55.

ويضم هذا الكتاب مقالا هاما للورد برين Brain أحد ائمة علماء فسيولوجيا الاعصاب من المعاصرين .

(٢) للتعريف بفتجنشتين انظر : عزمي اسلام : لدفيج فتجنشتين، القاهرة وايضا كتابنا : مناهج البحث الفلسفي ص ٨٣ ـ ٨٦ ، بيروت ١٩٧٤ .

كتابه « الأبحاث الفلسفية » الذي يعبر عن مواقفه المتطورة [١] . وهذا الموقف جزء من نظريته في طبيعة العقل الإنساني يهاجم فيها ثنائية النفس والجسم الديكارتية وكل الثنائيات التقليدية والمعاصرة ، ويدعو إلى نظرية واحدية خلاصتها نبذ الحديث عن ثنائية نفس وجسم والتحمس للحديث عن واحدية الشخص . يعترف أن بالإنسان ظواهر وأحداثاً عقلية (ويسميها « التصورات السيكولوجية ») لكن هذه الحيــاة الشعورية لا تسند إلى نفس وإنما إلى الشخص أو الإنسان الفرد القائم في الواقع التجريبي بل إن الإنسان أو الشخص هو النموذج الأصيل للحديث عن الحالات النفسية والأحداث العقلية من إحساس وإدراك وفهم وتذكر ورغبة و انفعال وشك واعتقاد وما إلى ذلك وفي ذلك يقول : « تستطيع القول فقط عن الإنسان الحي أو ما يشبهه (أي ما يسلك مثله) أن له إحساسات ، أنه يرى أو أنه أعمى ، يسمع أو أنه أصم ، له وعي وشعور أو لا شعور له » [٢] . يهاجم فتجنشتين ثنائية النفس والجسم في نظريته في طبيعة العقل بعدة حجج ، أكثرها أهمية حجتــان :

---

(١) يميز المشتغلون بالفلسفة المعاصرة بين فتجنشتين المبكر وفتجنشتين المتأخر ، ويقصدون بالاول آراءه كما عرضها في كتابة « مقالة منطقية فلسفية» (١٩٢٢) الذي تراجع فيما بعد عن كثير مما جــاء به ، وبالثاني فلسفته المتطورة كما عرضها في « الابحاث الفلسفية » (١٩٥٣) · لكننا نلاحظ أن بالمرحلتين خطأ واحدا لم يتراجع عنه وهو الكشف عن علاقة اللغة بالفكر والعالم ·

(٢) Wittgenstim, Philosophical Investigations, Pt. 1, Secs 281, 360, translated into English by G. E. M. Anscombe, Oxford, 1953 .

والكتاب جزءان في مجلد واحد · نشير فيما بعد الى الجزء الاول P. I., 1 متبوعا برقم الفقرة ، والى الجزء الثاني بنفس الرمز متبوعا برقم الصحيفة ، جريا على تقليد الكتاب عن هذا الفيلسوف ·

حجة يحلل فيها العمليات العقلية وحجة يتحدث فيها عما يسميه « اللغة الخاصة » Private language .

تقرر الثنائية الديكارتية أننا نعي بحالاتنا النفسية وأحداثنا العقلية محددة متميزة احداهما عن الأخرى ونضع لكل منها لفظاً[1] مثل ألم ، إدراك، تذكر ، مثلما أننا حين نرى اشياء مادية ، نعطي لكل منها لفظاً يدل عليها مثل باب ، شجرة ... الخ ، كما نقرر أننا نعي بحالاتنا الباطنية متميزة بطريق الإستبطان سواء صاحبها سلوك بدني ظاهر أم لا يصاحبها ، وأن تلك الحالات الباطنية تتسم بالخصوصية المطلقة Privacy ، أي أنه لا يعي تلك الحالات إلا صاحبها ولا يشاركه فيها سواه . يتوجه فتجنشتين إلى هذه النظرية بالهجوم الشديد فيقول أننا لا نعي بحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية متميزة إحداهما عن الأخرى ، وأننا لا نعيها باستبطان . يشك في قدرتنا على عزل حالة باطنية عن سائر الحالات الأخرى المتداخلة معها دائماً ، كما ينكر أننا نصل حتّى إلى الوعي بتلك الحالات وإنما ندرك أن لدينا تلك الحالات والعمليات حين تبدو في أقوال أو أفعال سلوكية تقبل الملاحظة العامة الخارجية . ولذلك ينتهي إلى رفض نقطة ديكارتية أخرى هي أن وجود الجسم الإنساني أمر ثانوي عارض للحياة الشعورية وأن من الممكن تصور نفس بلا جسم وإنما شاءت الحكمة الآلهية أن يلحق بالنفس جسم في الواقع الواقع التجريبي . رأى فتجنشتين أنه ما دمنا لا نعي بحياتنا الشعورية إلا في صورة السلوك فإن الجسم شرط ضروري لوجود تلك الحياة وليس مجرد عرض حادث [1] . نعود إلى رفض فتجنشتين لوعينا

---

(١) انظر :

A. Quinton, « Contemperary Britsh Philosophy,» in cluded in: O' Connor, (ed.), A Critcal History of Western Philosophy, London, 1964 .

بحالاتنا النفسية متميزة ووعينا ها باستبطان وقوله أننا لا نعيها إلا في صورة أقوال أو أفعال . يوضح ذلك بمثال، وهو الفهم understanding أو entendement كعملية عقلية. اختار الفهم كعملية لأن كثير أمن الفلاسفة - حتى التجريبيين منهم - أخذوا كلمة فهم على أنها مصطلح فلسفي يدل على عملية باطنية قد أعانيها دون أن ينطوي عليها سلوك ظاهر.
وأراد فتجنشتين أن يهبط بالمصطلحات الفلسفية من سماء التجريد إلى أرض الإستخدام المألوف لألفاظ اللغة . ما معنى كلمة فهم ؛ ؟ أفرض أني أردت فهم متوالية عديدة مثل ١ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ، ٩ .. أو المتوالية ١ ، ٥ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٩ ... ، فإني ألاحظ المدرس يكتبها لي ، وحين يطلب مني الإستمرار في كتابة الأعداد التالية الصحيحة ، فقد أقول « لقد فهمت المتوالية » ، أو أقول « أستطيع الإستمرار فيها » ، أو أستمر في إتمام المتوالية دون أن أقول شيئاً . يقول فتجنشتين أن الفهم ليس إلا أداء ما قد فعلت فإن قلت أن النظر والإنتباه والتوتر الذي يشملني حتى استطعت الإستمرار في كتابة المتوالية ليس هو الفهم وإنما هي ظواهر مصاحبة Characteristic accompaniments أما الفهم فعملية داخلية خاصة ، فإن فتجنشتين يدفع ذلك بقوله أننا لا يمكننا العثور على حالة عقلية أسمها فهم متميزة من تلك الظواهر المصاحبة [1] . وقل مثل ذلك في سائر العمليات العقلية الأخرى يجب أن تترجم جميعاً إلى أقوال أو أفعال ، وفي ذلك يقول : « العملية الداخلية في حاجة إلى معايير خارجية » [2] .

---

(١) انظر : P. I, 1, 151 - 153, 179, 183 .

(٢) P. I, 1, 580 .

يوحي هذا النص الأخير ومضمون الفقرة السابقة بأن فتجنشتين فيلسوف سلوكي يتفق مع سلوكية واطسن السيكولوجية في أن كل معنى الحالات النفسية والأحداث العقلية في الإنسان هو ما قد يبدو في أفعال ظاهرة يمكن إد اكها بملاحظات عامة خا جية ، وإن كان فتجنشتين يضيف إلى عنصر الأفعال السلوكية عنصر الأقوال ، تعبيراً عن حالاتي الباطنية ، والقول نوع من السلوك . لكنا ندهش حين نعلم أن فتجنشتين يهاجم سلوكية واطسن (P. I, 1, 307 - 8) ولذلك فقد انقسم المفسرون لفتجنشتين فريقين : من يرى أنه ليس سلوكياً اعتماداً على نصوصه التي ترفض السلوكية بوضوح ، ومن يرى أنه سلوكي حتى لو صرح أنه ليس كذلك . ونريد مناقشة هذا الموقف . هنالك نصوص تفيد أن فتجنشتين لا يرى ما رآته سلوكية واطسن من أن الإنسان ليس إلا جسماً وإن نفسر كل حالاته النفسية بلغة علم وظائف الأعضاء « أليس باطلا أن نقول عن الجسم أن له أحساساً بألم ؟ ... واذا كان يوجد شخص يعاني ألماً في يده فإن هذه اليد لا تقول أن لدي ألماً (إلا إذا كتبتها ... » [1] . ويقول أيضاً : « ... من المؤكد أن الآلة لا يمكنها أن تفكر ! هل هذه قضية تجريبية ؟ لا . يمكننا القول فقط عن الإنسان أو ما يشبهه أنه يفكر» [2] . أضف إلى هذين النصين وأمثاهما الكثيرة في « الأبحاث الفلسفية » أن فتجنشتين لا يرى الإستعانة بنتائج العلوم التجريبية لحل مشكلاتنا الفلسفية . تلك أهم الشواهد على أن فتجنشتين خصم السلوكية السيكولوجية . لكن ما دام لا يزال يتحدث بلغة السلوك ـ قولا أو فعلا ـ حين يحلل حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية وأن الأول معيار لوجود الثانية ، فلا بأس من وصف فتجنشتين بسلوكية

---

(1) P. I, 1, 286 .

(2) 309 .

تميزه من سلوكية وطسن ، ولذلك فقد رأى بعض المفسرين المعاصرين وصف سلوكيته بأنها « سلوكية فلسفية » أو « سلوكية تحليلية » . ويمكن توضيح هذه السلوكية الجديدة فيما يلي من قضايا . اتفق فتجنشتين مع واطسن في ثلاثة نقط أساسية : (أ) لا معنى لتصور النفس على أنها جوهر متميز من الجسم لأن تصور النفس الجوهرية غامض لا يمكننا إعطاءه خصائص واضحة مستقلة عن تصور حالتنا الشعورية (ب) تصور الجسم تصور أساسي - وليس تصوراً عارضاً حادثاً - للحديث عن حالاتنا الشعورية (ج) لا يمكننا معرفة هذه الحالات الباطنية متميزة إحداهما عن الأخرى باستبطان فالتجربة الفنومنولوجية لا تشهد بهذه المعرفة وإنما سبيلنا الوحيد لإدراك حالاتنا هو أن تخرج لنا هذه الحالات في أقوال وأفعال.ومن جهة أخرى نلاحظ - أن فتجنشتين رأى - مخالفاً واطسن ومتفقاً مع ديكارت وغيره من الثنائيين - أن الإنسان ليس مجرد جسم لأن به حالات نفسية وأحداثاً عقلية ولا يمكن ردها إلى مجرد عمليات فسيولوجية . لكن ما دام الإنسان ليس مجرد جسم . وما دامت حالاته الشعورية لا تسند إلى جوهر نفسي مستقل عن الجسم ، فالإم تسند تلك الحالات ؟ إنها تسند إلى الشخص ككل في واقعه التجريبي لأن الشخص هو التصور الأصيل لذلك الإسناد . وحين نحال هذه الحالات الباطنية يرى أن معيار وجودها هو صدورها في صورة أقوال أو أفعال كما سبق القول . لكن هل يرى فتجنشتين أن تلك الحالات الباطنية ليست غير هذه الأقوال والأفعال ؟ يصرح أننا لا نستطيع أن نقول عن طبيعة تلك الحالات النفسية والعمليات العقلية شيئاً ولا نستطيع فهمها ولا تحديد معناها . يكفينا فقط أن نقول أن معيار وجودها هو أن تبدو في صورة سلوكية إن أردنا الكلام الواضح الممكن قوله . وفي ذلك يقول : « ليس الإحساس (بالألم مثلا) شيئاً لكنه ليس عدماً ، وكانت النتيجة

أن كل معنى اللاوجود هنا أننا لا يمكننا أن نقول عنه شيئاً ... » نتحدث عن العمليات والحالات العقلية لكننا لا نستطيع أن نقرر بشأن طبيعتها شيئاً ... » [1] .

فتجنشتين واستحالة اللغة الخاصة :

ليست الحجة السابق إيجازها لفتجنشتين هي كل أقواله التي ينكر فيها الإستبطان وإنما أيضاً حين يتعرض لإنكار خصوصية الحياة العقلية في الإنسان ، ويسمي هجومه على هذه الخصوصية حجة اللغة الخاصة » أو « استحالة اللغة الخاصة » . فما هذه اللغة الخاصة التي يهاجمها ؟ إنها اللغة التي يستخدمها شخص ما ليدل بها على خبراتـه الخاصة المباشرة ويفهمها ، وهذه اللغة جزء لا تتجزأ من النظرية الثنائية بين النفس والجسم سواء عند ديكارت أم عند غيره من الثنائيين [2] رأى ديكارت أن للحياة النفسية والعقلية في الإنسان سمة الخصوصية Privacy أي إن تلك الحياة خاصة بمن يعانيها ولا يعاني بها إلا صاحبها ولا تقبل الملاحظة الخارجية إلا إذا بدت في سلوك ظاهر لكن ليس من الضروري أن يصحب تلك الحالات سلوك دائماً . ولئن سألت ديكارت كيف يصف الشخص حالاته الباطنية ، فإنه يجيب أنه يعي بتلك الحالات بلغة خاصة إستبطانية : حين يحدث لي إحساس بألم مثلا فإني أطلق على هذه الحالة الخاصة لفظ « ألم » ، ثم أطلق نفس اللفظ على إحساس شبيه حين أعانيه في المستقبل . وقل مثل ذلك في سائر الحالات والعمليات العقلية من إدراك وتذكر وتخيل إلى رغبة وانفعال وشك واعتقاد وإرادة

---

(1) P. I, 1, 304, 308

(2) P. I, 1, 243 .

وما إلى ذلك [1] ولقد كان الفلاسفة التجريبيون الإنجليز مثل لوك وبركلي وهيوم يشاركون ديكارت في الإعتقاد بخصوصية الحياة العقلية في الإنسان ومعرفتنا الإستنباطية لحالاتنا الشعورية ، على الرغم من اختلافهم عنه في بعض مواقفه من ثنائية النفس والجسم ، رأى لوك أننا ندرك أفكارنا عن عملياتنا العقلية إدراكاً مباشراً باستبطان أو « بحس داخلي » inner sense ، وإن هذه العمليات أعراض لجوهر هو النفس أو العقل وإن كان لوك أبدى ارتيابه في تصور النفس مستقلة عن البدن وإمكان وجودها بدونه كما تشكك في قدرتنا على البرهنة على لا مادية النفس وخلودها . وعلى الرغم من رفض هيوم فكرة النفس الجوهرية عند ديكارت ولوك وبركلي ، فإنه اعترف بواقعية الحياة الشعورية في الإنسان وأنها من طبيعة لا مادية ولذلك لا يمكن ردها إلى مجرد عمليات فسيولوجية في الجسم كما أنه رأى أننا نعي حياتنا الشعورية باستبطان . ولم يقف الإعتقاد بخصوصية الحياة العقليةوالمنهج الإستبطاني ومشروعية اللغة الخاصة عند ديكارت وكثير من فلاسفة القرن الثامن عشر المتأثرين به وإنما امتد هذا الإعتقاد عند كثير من الفلاسفة المعاصرين الناقدين للثنائية الديكارتية نقداً لاذعاً مثل جورج مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨) وبرتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) ، ويعتبر فتجنشتين أول من ثار على خصوصية الحياة العقلية والمنهج الإستبطاني وإمكان اللغة الخاصة من الفلاسفة المعاصرين .

لقد رأى فتجنشتين أن تلك اللغة الخاصة مستحيلة . فإن صح موقفه يكون قضى على منهج الإستبطان وخصوصية الحياة العقلية . ونقدم

---

(١) انظر : A. kenny, « Cartesion Privacy », inciuded in G. Pitcher (ed.), Wittegenstein, pp. 352 - 370, London, 1968

بالنقد الأساسي التالي . نقوم دعوى اللغة الخاصة على خصوصية الحياة العقلية : وإمكان تمييز حالة نفسية وتحديدها وعزلها عن باقي الحالات النفسية المتداخلة معها وقد فرغ فتجنشتين من الهجوم على إمكان هذا التمييز والتحديد . لكن أفرض أنه أمكن تمييز حالة نفسية عن الحالات النفسية الأخرى وتحديدها وعزها ، فإن ما أفعله هو ربطها بلفظ معين ويسمي فتجنشتين هذه العملية أداء « التعريف بالإشارة » ostensive definition ، ويقتضي هذا التعريف علاقة موضوعية بين التعريف والمعرف ، لكن إذا كان المعرف هنا ـ وهو أي حالة نفسية أو عملية عقلية ـ شيئاً خاصاً بي ، فلا موضوعية فيه ولا عمومية فقد أعـني باستخدامي كلمة لتدل على إحساس معين ما لا يعنيها شخص آخـر يستخدم تلك الكلمة . وقد أخطىء في التمييز بين حالتين وأعطيهما لفظين مختلفين وهما في الحقيقة حالة واحدة ، وقد أسوي بين حالتين وأعطيهما اسماً واحداً وهما مختلفنان [1] . وإذن فما المعيار الذي يلزمني لإدراك الإستخدام الصحيح لمفردات تلك اللغة الخاصة ؟ الجواب الوحيد هو أن المعيار الوحيد المقترح هو الذاكرة : حين تحدث لي حالة خاصة وليكن إحساس بألم ، وأدركه باستبطان وأعطيه لفظ « ألم » فإنه حين يحدث لي إحساس بألم مشابه في المستقبل أتذكر أني أعطيته ذلك اللفظ في الماضي فأعطيه نفس اللفظ ، وكذلك في أي حالة عقلية أخرى . لكن الذاكرة ـ عند فتجنشتين ـ لا تساعدنا على هذا الربط بين حالة ما ولفظ معين ما لم يكن لدي معيار آخر لأميز به الذاكرة الصحيحة من الذاكرة الخادعة ، وإذا كان ما أتذكره شيئاً خاصاً لا عمومية فيه مع الناس الآخرين فلا سبيل لتمييز التذكر الصحيح من الخادع [2] . عيب

---

(1) P. I, 1, 258 .

(2) P. I, II, P. 207

اللغة الخاصة إذن أنه يعوزها معيار لتمييزالإستخدام الصحيح لمفردات اللغة ، وبالتالي لا يمكن توصيل دلالات صادقة للآخرين ومن ثم فقدت اللغة الخاصة وظيفتها . ويخلص فتجنشتين من ذلك إلى أن اللغة الخاصة مستحيلة .

بعد أن قدم فتجنشتين نقده لتلك اللغة الخاصة ، يذكر موقفه الجديد الذي يستبدله بخصوصية الحياة النفسية واللغة الخاصة الإستبطانية ونوجزه فيما يلي : اللغة ظاهرة إجتماعية يجب أن يفهمها كل الناطقين بها وليست ظاهرة فردية ، ولذلك فاللغة الخاصة ليست لغة على الإطلاق . وتحتوي اللغة العامة المقبولة على قواعد لتمييز الإستخدام الصحيح لمفرداتها من استخدامها الفاسد . إن اللغة العامة في حياتنا النفسية الشعورية التي يجب أن يفهمها جميع الناس هي لغة السلوك [1] . لكن كيف أتعلم التعبير عن حالاتي الباطنية ؟ أتعلم ذلك من الآخرين . حين أحس ألماً مثلاً وأصرخ ، أو أقول اني متألم ، فإني أقلد الآخرين ـ أتعلم كيف ربط الناس تلك العبارة السابقة بنموذج معين من السلوك ، فحين أجد تشابهاً بين حالتي الباطنية وأقوم بنموذج مشابه من السلوك أكون قد استخدمت لغة أفهم بها نفسي والآخرين . ولذلك حين أصرخ أو أقول إني متألم فكلاهما معيار للألم . لا يريد فتجنشتين أن يقول بطبيعة الحال إني أعرف أن بي ألماً أو إدراكاً أو انفعالا من السلوك الصادر عن الآخرين فليس هذا صحيحاً ، وإنما يريد القول فقط إن المعيار الوحيد لمعرفة الحالات النفسية للآخرين هو أقوالهم وأفعالهم . ومعيار وعي بحالاتي الباطنية هو ما أقول وأفعل . وإن أردنا الفكر الواضح فلا نستطيع أن نقول أكثر من ذلك عن حياتنا الشعورية .

---

(1) P. I, 1, 261 .

نورد فيما يلي خلاصة لتحليلات فتجنشتين لحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ومنهج وعينا بها وهذه التحليلات جزء من نظريته في طبيعة العقل الإنساني . إذا أردنا تحليل تلك الحالات والعمليات رأينا أننا لا نعيها باستبطان ، كما أننا لا نستطيع أن نعزل أي حالة من حالاتنا النفسية أو عملية من عملياتنا العقلية عن باقي حالاتنا وعملياتنا أو تميزها مما يداخلها من حالات وعمليات . وأول سند له في إنكار الإستبطان أنه يعلن أننا لا نعثر في تجربتنا الفنومنولوجية على قدرتنا على الإستبطان. لكن فتجنشتين اراد البحث عن الاساس العميق للاعتقاد بالاستبطان وخصوصية الحياة الشعورية لكل إنسان فوجده فيما يسميه « اللغة الخاصة » التي يستطيع الشخص بفضلها أن يربط كل حالة نفسية أو حالة عقلية بلفظ معين يدل عليها ، مما يستطيع بعدها أن يصوغ حالاته الباطنية في تقارير إستبطانية . وجد فتجنشتين أن هذه اللغة الخاصة ليست لغة على الإطلاق لعدة أسباب . (أ) الوظيفة الأساسية للغة توصيل أفكار من شخص لآخر ويفهم كل منهما الآخر (ب) للغة العامة قواعد نستطيع بفضلها تمييز الإستخدام الصحيح لمفرداتها من إستخدامها الخاطىء . لكن اللغة الخاصة بحكم تعريفها لا تقوم بالتوصيل ، كما أن ليس لها قواعد عامة تحكم صحة استخدام مفرداتها ، ذلك لأن هذه اللغة من خلق الشخص ذاته ، وإن إعطاء دلالات الألفاظ عمل ذاتي بحت ولا معيار لدينا نقيس به صحة إستخدامه لمفردات لغته . (حـ) يعتمد الشخص في بناء لغته على ذاكرته لكن الذاكرة معرضة للخطأ فقد يكون مخدوعاً في ذكرياته . وإذن فاللغة الخاصة مستحيلة . ومن ثم فلا استبطان ولا خصوصية فإذا أردنا تصوراً واضحاً دقيقاً لحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية ، يجب أن نقدم منهجاً موضوعياً ولغة موضوعية تقبل الملاحظة العامة الخارجية ، ولا سبيل لذلك إلا إذا اعتمدنا في الكشف عن حالاتنا وعملياتنا الباطنية على أقوالنا وأفعالنا . فهي معيار وجود تلك الحالات

والعمليات . وهنا يتردد فتجنشتين بين قولين متعارضين : يقول مرة إننا نعترف بعجزنا عن فهم طبيعة حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية لكن إذا أردنا وضوح التصور ودقة التعبير فيكفينا أخذ الأقوال والأفعال رمزاً لتلك الحالات والعمليات . ويقول مرة أخرى أن الحالات النفسية والعمليات العقلية ليس غير تلك الأقوال والأفعال أو أن بين الحالات النفسية والسلوك علاقة ضرورية وليست علاقة حادثة عارضة .

نقد فتجنشتين :

١ – حين أراد فتجنشتين تحليل حياتنا الشعورية ومعرفة طبيعتها بطريقة تتسم بالوضوح الكامل والدقة المطلقة والتحديد التام كان يسعى عبثاً إلى ما يستحيل الوصول إليه ، كان يريد تحليل خصوصية الحالات النفسية والأحداث العقلية تحليلا ينطوي على دقة ووضوح وتحديد كامل فلما لم يجد، أنكر هذه الخصوصية ، واتجه نحو السلوك كمعيار دقيق لوجود تلك الحالات النفسية والأحداث العقلية . حين أراد باللغة الإستبطانية الخاصة أن تقف في دقتها ووضوحها على قدم المساواة مع لغتنا العامة الموضوعية التي تستخدمها في التعبير عما حولنا من أشياء وحوادث طبيعية ، ولما لم يجدها أنكر وجود مثل تلك اللغة على الإطلاق ورأى أن لغة السلوك هي اللغة الوحيدة التي تعطينا الوضوح والدقة والتحديد والموضوعية . وإن أقوالنا أو أفعالنا هي المعيار الصحيح لوجود تلك الحالات النفسية والأحداث العقلية . ثم انزلق إلى نتيجة لم يكن يريدها وهي أنه سوى بين الحالات النفسية والسلوك الظاهر . لم يكن يريد هذه النتيجة لأنه كان يعترف بواقعية حياتنا الشعورية كما كان يعترف أحياناً بعجزنا عن فهم طبيعة حالاتنا الباطنية ولذلك يجب التزام الصمت فيما لا يفهمه بوضوح ورأى أن لا مفر - إذا بغينا الوضوح والدقة - من

الحديث عن حياتنا النفسية بلغة السلوك فقط . ولو أدرك فتجنشتين أن ما كان يطلبه عمل مستحيل لما وصل إلى مواقفه من الإستبطان والخصوصية واللغة الخاصة ينكرها جميعاً .

٢ ــ لا أساس لإنكار فتجنشتين خصوصية الحياة العقلية لمجرد أنه يكتنفها الغموض الكثيف . لأن هذه الخصوصية ليست غامضة إلى الحد الذي يجعلنا ننكرها . يمكنك الحديث خبرات خاصة ويكون عليها إجماع . وإن لم تقبل الملاحظة العامة الخارجية . لا أحد لديه معيار دقيق للحكم بحمرة التفاحة أو بياض الطباشير ، وعلى الرغم من ذلك فالناس على اتفاق في حكمهم على الألوان ، وقل مثل ذلك في أحكامنا عن الروائح والطعوم ، وهي في أساسها أحكام خاصة ذاتية بل أن الخاص والعام لفظان متضايفان كالذاتية والموضوعية ـ وسائر الكلمات المتضايفة ـ ولا يمكنك فهم إحداها إلا بربطها بمعنى الثانية فإذا سلمت بوضوح تصور العمومية لزم التسليم في نفس الوقت بوضوح تصور الخصوصية ، وإذا استغنيت عن الخصوصية لزم الإستغناء عن العمومية . وسوف نشير بعد حين إلى نصوص لفتجنشتين تتعارض مع إنكاره الخصوصية والإستبطان .

٣ ــ لا أساس أيضاً لرفض فتجنشتين اللغة الإستبطانية الخاصة ، ومن بين أسس رفضها أن اللغة في أساسها إداة لتوصيل أفكار من شخص لآخر وتلك عملية عامة . لكن لا بأس من استخدام اللغة لأغراض خاصة لأوصل أفكار إلى نفسي ، مثلما أفعل حين أكتب مذكراتي الخاصة التي أدون فيها انطباعاتي وذكرياتي ، أو أكتب عبارات تذكيرية على زجاجات العقاقير التي أحتفظ بها في منزلي بل كثيراً ما أحتاج لتدوين ما سوف أقوله غداً في محاضرة أو حديث عام لأوضح لنفسي أفكاري .

٤ — يرفض فتجنشتين اللغة الإستبطانية الخاصة لسبب آخر هو أن للغة العامة التي يتكلمها الناس ويفهم بعضهم بعضاً قواعد عامة نميز بفضلها الإستخدام الصحيح للكلمات من الإستخدام الخاطىء لكن اللغة الخاصة تشترك مع اللغات العامة في قاعدة أساسية هي ربط كل حالة نفسية أو حادثة عقلية بلفظ معين . أنا أعي حالة باطنية وافرض أنها حالة إحساس بألم وأربطها بلفظ معين هو كلمة ألم ، أو حالة انفعال وأربطها بلفظ آخر مثل غضب أو خوف . هذه حالة خاصة حقاً لكن هنالك اتفاقاً بيناً على استخدام معين للكلمات ومن ثم العمومية. لا شك أن العمومية هنا ليست بالغة الدقة في الدلالة لكن باللغة في طبيعتها شيئا من غموض لا يمكنك تجنبه . لكن يقال نفس الشيء على استخدامنا للكلمات التي لها دلالات مادية خارجية مثل حلو ، مر ، أبيض ، صوت الخ . يبدأ إدراكي للون أو تذوقي لطعم ما حالة خاصة بالتأكيد ، لكن نفترض أن هنالك معنى مشتركاً بيننا في استخدام الألفاظ . نفرض أن للناس خبرات متشابهة وذلك أساس للمعاني العامة التي نعطيها للألفاظ . والبحث عن الدقة المطلقة في استخدام الألفاظ بحث عن مستحيل .

٥ — يرفض فتجنشتين اللغة الخاصة أيضاً على أساس أن استخدامي لها يعتمد على الذاكرة وهي معرضة للخطأ وليس لدي معيار خاص لأميز الذكريات الصحيحة من الخادعة . وهذه الحجة غير مقبولة لأني حين أقول أن هذا هو نفس الألم الذي أحسست به في الأمس وأنا أتذكر ذلك جيداً فإني أصدر حكماً معقولاً مقبولاً ما لم يحدث ما يشككني في صدقه . وإذا لم يكن لدينا ثقة بذاكرتنا فلن نتعلم شيئاً لا عن حالاتنا الباطنية ولا عن العالم الخارجي . لا أستطيع أن أدعم صحة استخدامي لألفاظ عامة مثل لون أو شكل أو منضدة الخ إلا بالإعتماد على خبراتي الخاصة من إدراك حسي وربط

اللفظ به وتذكري له فإذا لم أتق بمضمون خبراتي الخاصة فلم أثـق بمضمون خبرات الآخرين . لا يمكنني تعلم استخدام كلمة تفاح ما لم أر تفاحة ما وأربطها بكلمة تفاح . وليس إدراك الحالات الخاصة أكثر صعوبة من إدراك الأشياء الخارجية واستخدام الكلمات الدالة عليها .

٦ – نأتي الآن على مناقشة فتجنشتين في قوله أن السلوك أقوالا أو أفعالا هي المعيار الوحيد الموضوعي للحالات الباطنية والحوادث العقلية. لكلمة معيار معنيان مختلفان ويبدو أن فتجنشتين خلط بينهما هما الشروط الضرورية للتطبيق الصحيح لكلمة عامة والدليل الذي نعتمد عليه للتأكد من صحة استخدامنا للكلمة ـ إذا قلنا أن معيار صحة استخدامنا لكلمة « عجوز » هو أن شخصاً ما بلغ السبعين أو الثمانين إنما نستخدم المعيار بالمعنى الأول ، واذا قلنا أن معيار استخدامنا للكلمة هو أن شخصاً ما مجعد الوجه وأبيض الشعر وبطيء الحركة إنما نستخدم المعيار بالمعنى الثـاني . لا بالمعنى الأول . الشروط الضرورية لإستخدام كلمة ألم مثلا إنما هي إني أعيه ولا يمكن لأحـد رؤية ألمي ولا الوعي به ولا يشككني في إحساسي بالألم أي حكم مـن الآخرين . افرض أنه نزف من يدي دم أو إني أئن لكني لا أحس ألماً فإني لا أقول إني في حالة ألم . ولذلك فالعلاقة بين الحالات النفسيـة والسلوك علاقة حادثة وليست ضرورية . أخطأ فتجنشتين حين سوى بين الحالة النفسية والسلوك في أحد كتاباته Pl 244 رغم أنه يعترف في كتابات أخرى بأنهما أمران مختلفان .

٧ – لفتجنشتين نصوص توحي بقبوله الإستبطان الذي تقـوم نظريته على إنكاره. يسمح بوجود حالات نفسية وعمليات عقلية لا تبدو في أقوال أو أفعال مثلما حين يطلب مني استظهار قصيدة شعرية وأقولها

في صمت وأنا على وعي واضح إني قد حفظتها تماماً . لكن كيـف عرفت إني استظهرت القصيدة في صمت ؟ لا سبيل بهـذا الوعي إلا باستبطان . يحذر فتجنشتين أيضاً من خطأ الحكم «إني أعرف إني أحس ألماً أو أتذكر حادثة » Iknow that لأن الوعي بهذه الحالات النفسية ليست معرفة بالمعنى الدقيق والحكم الأصدق هو « إني حاصل عليها » P, I, 1. 246. Ijust have them . لكن كيف أدرك أن لدى تلك الحالات والعمليات العقلية إلا باستبطان .

خاتمـة :

يبدو أن موضوع الإستبطان كمنهج ذاتي للوعي بحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ووصفها وتحليلها موضوع لا يمكن اتخاذ موقف حاسم بشأنه بين أنصاره وخصومه، وليس من السهل إصدار حكم قاطع على موقف أحد الفريقين بالصدق وعن الآخر بالكذب. ذلك لأن نصير الإستبطان لا يمكنه تقديم برهان موضوعي محكم على خصوصية الحياة العقلية والنفسية وأن الإستبطان حقيقة واقعة . كل ما عنده من دليل أنه على يقين من ممارسته الإستبطان وإدراكه المباشر بحالاته النفسية والعقلية بحيث لا يشككه فيه أحد . لكن هذا الدليل لا يقنع الخصم الذي يصر منذ البدء على طلب دليل يقبل الملاحظة العامة الحسية ، وأن منهج الملاحظة الخارجية هو الدليل الوحيد موضع ثقته المطلقة . لكن نصير الإستبطان يصر من جهته على أن طلب البرهان الموضوعي على شيء ذاتي خاص أمر مستحيـل ، ويواجهه الخصم بقوله أننا لا نقبل بالموضوعية بديلا . ولذلك لا يلتقي الخصمان عند نقطة بدء مشتركة .

أمام هذا الموقف المثير للحيرة والإرتباك ، علينا أن ننظر في الفروض الأساسية التي يقوم عليها دعوى كل فريق ، والثغرات التي يمكن اكتشافها

في فروضه،ونفضل الفريق الذي تكون ثغراته أكثر قبولا وأقل خطراً . نحاول ذلك بالحوار التالي .

يبدأ نصير الإستبطان بتقرير واقعية حياتنا الشعورية وما تنطوي عليه من حالات نفسية وحوادث عقلية وأنه يحس بها إحساساً مباشراً وأنه على يقين من حدوثها . لكننا لا نظن أن خصوم الإستبطان من السلوكيين - سواء منهم علماء النفس أم الفلاسفة - ينكرون واقعية حياتنا النفسية وإنما يختلفون فقط على طبيعتها وتحليلها . يرى الأنصار أن حالاتنا الباطنية من طبيعة لا مادية بينما يرى الخصوم أنها من طبيعة مادية فسيولوجية أو سلوك . لكن حتى هنا نجد أن ليس كل الخصوم على اتفاق لأنا وجدنا فتجنشتين مثلا يقر بعجزه عن الحديث الواضح الدقيق عن طبيعة حالاتنا الباطنية ، وكأنه يقول يجب التزام الصمت فيما لا نستطيع قوله بوضوح.وهذا يعني أنه لا يقر ماإذا كانتالحياة الباطنية من طبيعة مادية أو لا مادية . ونرى هنا أن بعض الخصوم لا إدريون أكثر منهم منكرون للامادية حياتنا النفسية .

لعل أهم الفروض الأساسية التي يرتكز عليها نصير الإستبطان هي التمييز الحاسم بين الظواهر والحوادث الطبيعية في جانب والظواهر والحوادث الشعورية في جانب آخر ، وأن السمة الأساسية للنوع الأول هي عمومية ملاحظتها وقبوها للإدراك الحسي العام ، بينما السمة الأساسية للنوع الثاني خصوصيتها وذاتيتها . وهذا هو عين التمييز بين العام والخاص أو بين الموضوعي والذاتي . حينئذ يأتي الخصم يتقدم بأحد الإعتراضات الآتية أو كلها . (١) لا شيء خاص وإنما كل شيء عام أو يجب أن يكون عاماً ابتغاء الدقة والموضوعية والوضوح (٢) هنالك تمييز بين الخاص والعام لكننا متحمسون لتجاهل ما هو خاص حيث تكتنفه ذاتية

وغموض وعدم تحديد ونريد أن نكون علماء نتجنب العناصر الذاتية في أي بحث (٣) نريد لعلم النفس أو للفلسفة أن تحتذي العلوم الطبيعية في حيدتها وموضوعيتها ودقة إحكامها ووضوحها . والآن نريد أن نرى موقف نصير الإستبطان يقول أولا أنه ما لم يوجد شيء خاص فلن يوجد شيء عام فالخاص والعام لفظان متضايفان ولا يعرف الشيء إلا بضده . يقول الأنصار ثانياً أنهم يشاركون الخصوم في تحمسهم للموضوعية والحيدة والدقة والوضوح لكن يجب التماسها حسب ما تسمح به طبيعة الأشياء ؛ فطبيعة الحياة النفسية وطبيعة اللغة التي نعبر بها عن هذه الحياة لا تسمح بالموضوعية والوضوح بنفس الدرجة التي نتناول بها موضوعات العالم الطبيعي . وليس الوضوح ضماناً للحقيقة دائماً ويجب ألا نضحي بالبحث الحق في سبيل وضوح مسرف . بل لا بأس للفيلسوف الإستبطاني من الإشارة إلى فلاسفة غارقين في بحر العلوم الطبيعية والفلسفة العلمية من أمثال برتراند رسل الذي يصر على التمييز بين خصوصية الحياة النفسية وعمومية الوقائع الطبيعية . وصمويل الكسندر وهربرت فيجل وبرود (أصحاب نظرية الإنبثاق) الذين ينظرون إلى الإنسان نظرة مادية تطورية ورغم ذلك فإن خصائص حياته العقلية لا تقبل التناول الفيزيائي أو الفسيولوجي بل إن أصحاب النظرية الذاتية التي تسوي بين العقل والمخ لم يجدوا مناصاً من الإعتراف بالإستبطان كموقف مؤقت ريثما تتقدم معرفتنا الفسيولوجية التي قد تفسر حياتنا العقلية بدون استبطان في المستقبل .

هذا شأن الفلاسفة العقليين والتجريبيين من أنصار الإستبطان فما بال العلماء الذي أراد الفلاسفة من خصوم الإستبطان الإقتداء بهم في موضوعيتهم ودقتهم وعمومية نتائجهم وخضوعها للملاحظة العامة . لقد وجدنا أن العلماء لم يعودوا ينادون بالموضوعية المطلقة المجردة عن

العناصر الذاتية – تلك التي يحملها عليهم السلوكيون . وجدنا عمالقة العلم الطبيعي والفسيولوجي يعترفون بواقعية الحياة الشعورية ويصرون على أن العالم الطبيعي لا وجود له بالقياس إلينا إلا بتدخل وعينا في معرفته وأن معرفتنا هذا العالم موضوعية يداخلها عناصر ذاتية نضيفها نحن من احساساتنا وذكرياتنا إلى المضمون التجريبي القائم مستقلا عنا . وهذه بمثابة ذعر لأولئك السلوكيين والفلاسفة الذين ادعوا التشبه بالعلماء في موضوعيتهم وأرادوا أن يكون علماء أكثر من العلماء أنفسهم .

والآن ننقل المعركة بين أنصار الإستبطان وخصومه إلى أرض مشتركة تلك التي يقيم فيها علماء وظائف الأعضاء ـ يقرر نصير الإستبطان أن هنالك علاقة ضرورية بين التغيرات الفسيولوجية في الجهاز العصبي المركزي أو المخ واللحاء المخي من جهة وحالاتنا النفسية وعملياتها العقلية من جهة أخرى ، بل لعل ديكارت كبير المتحمسين للثنائية الحاسمة بين النفس والجسم بما يتضمن من استبطان وخصوصية الحديث كان أول من أكد دور الفسيولوجيا للحياة الشعورية في الانسان في العصر الحديث ، لكنهم يصرون أيضاً على أن تلك الحالات والعمليات العقلية لا يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً بقوانين علم وظائف الأعضاء لأنها من طبيعة مختلفة لا تقبل الملاحظة الخارجية . العلاقة بين الحالات النفسية والتغيرات الفسيولوجية ليست علاقة هويه وإنما علاقة عليه في إحدى صورها . أما خصوم الإستبطان من علماء النفس السلوكيين فبعضهم يرى كل معنى الحالات النفسية والعمليات العقلية إن هي إلا تغيرات فسيولوجية في داخل البدن وخاصة في المخ ، ويرى بعضهم الآخر أن ليست تلك الحالات والعمليات سوى حركات سلوكية ظاهرة في البيئة نهتم الآن بالفريق السلوكي الأول . يتبين مما سبق أن أنصار الإستبطان وخصومه من علماء النفس السلوكيين يشتركون في احتكامهم إلى علماء

وظائف الأعضاء وعلماء فسيولوجيا الأعصاب والمخ بوجه خاص فإذا استقرأنا موقف هؤلاء العلماء أنفسهم وجدناهم رافضين للسلوكية السيكولوجية : قد لا يهتم علماء وظائف الأعضاء بموضوع الإستبطان بطريقة مباشرة وإنما يهتمون اهتماماً مباشراً بالعلاقة بين الفسيولوجيا والحياة الشعورية . يحكمون على المعطيات الفسيولوجية التي يعلنها السلوكيون بالسذاجة والدوجماتيه لأنهم - أي علماء وظائف الأعضاء المعاصرين - يرون أن المخ أكثر تعقيداً مما يصفه السلوكيون بما لا تتفق معه مجرد قوانين المنبه والإستجابة الآلية ، ولا تتفق معه أيضاً القوانين الفسيولوجية الدينامية إذ أن المخ يؤدي وظائفه بطريقة دينامية أكثر تعقيداً مما يمكن وصفها بل ويعترفون بجهلهم الشديد لما يفعله المخ واللحاء. وإن المخ واللحاء في أداء وظائفه يتسم بالغائية مما يخرج عن نطاق بحث علم وظائف الأعضاء . ولذلك فإنهم لا إدريون في تفسير كثير من حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية العليا تفسيراً فسيولوجياً بحتاً فيذهبون إلى قسط من التأمل والفروض . وذلك يقربهم من فلاسفة الإستبطان بقدر ما يبعدهم عن السلوكيين .

خذ الآن خصوم الإستبطان من السلوكيين الذين يرون أن ليست الحالات النفسية والحوادث العقلية من معنى سوى ما يصدر عنا من حركات وأفعال في البيئة (سكنر Skinner إمام السلوكية السيكولوجية المعاصرة من الأمريكان) ، أو يرون أن كل ما يمكننا معرفته عن حالاتنا الباطنية هو إنما يكون في صورة أقوال أو أفعال (فتجنشتين) . يرى السلوكيون بعبارة أخرى أن حالاتنا النفسية إما أن تكون هي ذات نماذج السلوك الصادرة عنا في البيئة ، وإما أن تكون نماذج السلوك هي معيارنا أو رمزنا لوجود حالاتنا النفسية التي لا نعرف عنها شيئاً . هنا يتدخل أنصار الإستبطان قائلين أنهم لا ينكرون أن السلوك معيار طيب

للحكم على حالاتنا النفسية لكنهم يحذرون من استخدام السلوك كقاعدة وحيدة لمعرفة الحياة الباطنة للإنسان فقد أتذكر حادثة ولا أعقب ذلك بسلوك دائماً ، وقد انفعل ولا يبدو علي في البيئة فعل مفاجيء من نوع ما وقد أحس بالألم ولا أئن وهكذا . وما السلوك الذي يجب أن يظهر للناس إذا كنت نائماً أحلم ، أو أرى وردة أمامي في صمت ، أو أسمع صوتاً ولا أعقب عليه ، أو أريد فعل شيء ولا أقوم بتنفيذه وما إلى ذلك ؟

ويختم أنصار الإستبطان دفاعهم بقولهم أن كثيراً من خصوم الإستبطان كرهوا الإستبطان لأنهم يرفضون نظرية ديكارت في تصوره النفس جوهراً وتقرير خلودها وإمكان تصورها قائمة بلا جسم وما إلى ذلك . لكن نصير الإستبطان يردف قائلا أن من الممكن رفض الجوانب السابقة من نظرية ديكارت في النفس وقبول الإستبطان والخصوصية ولا تعارض في ذلك ، وكثير من الثنائيين المعاصرين لا يقبلون نظرية ديكارت ورغم ذلك يناصرون الخصوصية والإستبطان .

نخلص من كل ذلك إلى أن معسكر الإستبطان أقوى من خصومهم وأن كل النقد الذي يمكننا توجيهه إليهم هو أن موقفهم وحديثهم لا يرقى في وضوحه ودقته وإحكام حججه في درجة الوضوح والأحكام الذي نراه حين نبحث في ظواهر الطبيعة ووقائعها . لكن طلب الموضوعية المطلقة ـ حتى في إطار العلم الطبيعي ـ مستحيل ، وطلب الدقة والوضوح في أمور الذات أمر مستحيل .

يمكننا أن نقف موقفاً وسطاً بين أنصار الإستبطان وخصومه بقولنا بضرورة منهج الإستبطان بالقياس إلى وعيي بحياتي النفسية ، وبضرورة

اللغة السلوكية بالقياس إلى معرفتي للحالات النفسية والحوادث العقلية لدى الآخرين . لا يعي بحالاتي النفسية والعقليـــة غيري ، ولا يمكن لشخص آخر أن يعرف عن حالاتي الباطنية إلا إذا نقلتها إليه في أقوال أو أفعال ، وما لا أعبر عنه في تلك الصورة السلوكية يظل سراً خافياً على سواي . ومن جهة أخرى لا يمكنني معرفة الحالات النفسية للآخرين إلا من خلال أقوالهم وأفعالهم ، وبغير هذا الطريق لا يمكنني أن أعرف عن حالاتهم وعملياتهم العقلية شيئاً .

مراجع الفصل السادس

Albritton, R, On Wittgenstein' S Use of The Term « Criterion », in Pitcher, G., (ed.), Wittgenstein, London, 1968 .

Baier, K., « Smart on Sensations », in Borst, (ed.), The Mind Brain Identity Theory, Macmillan, 1970 .

Cook. J., « Human Beings » , in Winch (ed.), Studiesin The Philosophy of Wittgenstein Kegan, Paul, 1969

Eccles , Facing Reality : Philosophical Adventures By A Brain Scientist, New York, 1971 .

Fleming, The Objectivity of Pain, Mind, 1976 .

Flugel, A Hundred years of Psychology, London, 1959 .

Kenny, A, « Cartesian Privacy », in Pitcher (ed.), Wittgenstein .

,. Criterion., in The Encyclopedia of Philosophy vol. 2 .

, Wittgenstein, Penguin Books, Middlesex, 1973 .

Malcolm, M., « The Problem of Other Minds », in Chappell, (ed), The Philosophy of Mind, New Jeresy, 1962 .

, Problems of Mind; Descartes to Wittgens tein, London, 1971 .

, « Wittgenstein 'S Philosophical Investigations », in Pitcher, (ed.) Wittgenstein, London, 1968 .

Price, H.H., « Some Objections to Behaviourism », in Hook, S., (ed.) Dimensions of Mind .

Quinton, A., Contemporary British Philosophy » , in O' Connor (ed.), A Critical History of Western Philosophy, London, 1964.

Russell, B., An Outline of Philosophy, Allen & Unwin, 1957 .

Schro'dinger, E., Mind and Matter, Cambridge, 1958 .

Sommerhoff, G., Logic of The Living Brain, John Wiley, London, 1974 .

Strawson, P. F., « Review of Wittgenstein, S Philosophical Investigations », Mind, 1954 .

Whiteley, W. H., Mindin Action, London, 1973 .

Wittgenstein, L, Philosophical Investigations, Translated by Anscombe, Oxford, 1953 .

الفصل السابع

الحياة النفسية والسلوك

مقدمة :

سبق أن قسمنا النظريات السلوكية إلى عدة نماذج : سلوكية سيكولوجية وسلوكية فلسفية ، وسبق لنا الحديث عن السلوكية السيكولوجية ، ولقد حان الوقت لتوضيح السلوكية الفلسفية نعم أشرنا في الفصل السابق إشارة عارضة إلى نوع من السلوكية الفلسفية قدمه فتجنشتين في ثنايا حديثنا عن إنكاره الإستبطان ، ولم يكن ممكنا فصل بحث عن الإستبطان عن بحث في السلوكية حيث أن من ينكر الإستبطان كمنهج لإدراك حالاته الشعورية يتحمس للقول أن نماذج السلوك الصادرة عن الجسم في البيئة هي الوسيلة البديلة بالإستبطان للوعي بحالاتنا الشعورية . لكن فتجنشتين لم يستطع أن يقدم موقفاً متكاملا عن الحياة النفسية وصلتها بالسلوك لأن بعض كتاباته توحي بعجزه عن فهم طبيعة حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ، وأن أوضح لغة للحديث عنها هي لغة السلوك ، ثم يتردد بعد ذلك فيما إذا كانت العلاقة بين حالاتنا الباطنية ونماذج السلوك الصادرة عنا علاقة حادثة

أم ضرورية فلو كانت حادثة لزم أن تكون هنالك خبرات دون أن يتبعها سلوك بالضرورة . لكن ذلك أيضاً يتعارض مع قوله أن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية هي هي نماذج السلوك وليس وراء السلوك شيءٌ. إن أوضح صياغة للسلوكية الفلسفية هي ما قدمه جلبرت رايل G. Ryle (١٩٠٠ـ ١٩٧٦) الذي طور السلوكية السيكولوجية وسلوكيـــة فتجنشتين وتغلب على فجواتهما .

رايل من أكثر الفلاسفة الإنجليز المعاصرين تأثيراً على مسرح الفلسفة الإنجليزية والأمريكية المعاصرة ، وهو أيضاً معروف لكثير من الفلاسفة الفرنسيين والألمان المعاصرين كما ترجمت بعض كتبه إلى الألمانية تأثر أولا بفلسفات برادلي وفريجة وهوسرل ومور ورسل وأصحاب الوضعية المنطقية لكن فلسفة فتجنشتين كانت أقواها أثراً فيه ويعتبر من أقوى المفسرين والمطورين لفلسفته . وهو يمثل جناح اليسار من الفلسفة التحليلية المعاصرة التي تسمى أحياناً « مدرسة أكسفورد » أو « مدرسة التحليل اللغوي » في مقابل جناح اليمين من تلك الفلسفة التحليلية التي يمثلها مور ورسل وتسمى فلسفتهم أحياناً «مدرسة كمبردج أو «مدرسة التحليل الفلسفي » . :

نقد ديكارت وواطسن :

لرايل نظريات كثيرة يهمنا منها هنا تحليلاته لما يسميه «الكلمات العقلية» mental words « والتصورات العقلية » mental concepts ، وهدفه منها وضع نظرية جديدة لحل مشكلة ثنائية العقـــل والجسم في الإنسان دون الوقوع في المآزق التي واجهت ديكارت والواحديات المادية على السواء . كان يسمي ثنائية ديكارت الحاسمـــة «الأسطورة الديكارتية » Cartesian myth ، لعله يقصد أنهـــا

استقرت طويلا في أذهان الفلاسفة يتحمسون لها ويعدلون ويطورون فيها لكن لا أساس لها ؛ وكان يسميها أيضاً «عقيدة العفريت في الآله» the dogma of the ghost in the machine [1] ، ويقصد بها أن الجسم الإنساني عند ديكارت آلة تخضع لقوانين الميكانيكا والكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وأن بداخل هذا الجسم عنصراً غريباً يسميه ديكارت النفس أو العقل. لم ينكر رايل أن للإنسان نفساً وعقلا لكنه رأى أن صياغة ديكارت لمشكلة النفس والجسم تجعلها مستحيلة الحل في إعتباره النفس شيئاً مثلما أن الجسم شيء، للجسم حالات وعمليات وحوادث تخضع لقوانين تجريبية . هذا حق . لكن ديكارت نظر إلى النفس أيضاً على أنها شيء له كيانه المستقل وأن حالاتها وعملياتها وحوادثها من طبيعة أخرى يعقب رايل على ذلك بقوله إن تصور النفس أو العقل سلوكي أو إستعداد للسلوك dispositional Concept بينما تصور الجسم شيء substantial concept .

الحديث عن عقل إنسان ما ليس حديثاً عن شيء تسكن فيه حالات وعمليات غير فيزيائية كالإحساسات والذكريات والخيالات والإنفعالات والعواطف والرغبات والإرادات ونحو ذلك، أنه حديث عن قدرات هذا الإنسان وميوله واستعداداته [2] .

ولقد نقد رايل سلوكية واطسن كما نقد ديكارت ، وقدم لها الإعتراضات الآتية . (ا) ليست الحياة العقلية في الإنسان مجرد عمليات فسيولوجية تحدث للجسم أو الجهاز العصبي المركزي ، إذ حين تحدث

---

(1) G. Ryle, The Concept of Mind, pp. 8, 15, London, 1949 .
(2) Ibid, pp 16 - 19 .

لي خبرات نفسية أوأمارس عمليات عقلية فإنه لاعلم لي بما يدور في رأسي من عمليات فسيولوجية ولو كانت السلوكية السيكولوجية على حق لكنت أعي بما يدور في رأسي من عمليات فسيولوجية حين أعي أني أرى شجرة أمامي أوأتذكر حادثة ما .

(ب) تحدث لي خبرات نفسية أو عقلية قد تبدو في صورة سلوك راهن وقد لا يظهر أي سلوك [1] وقد نضيف إلى انتقادات رايل أن التجارب الحديثة تدلنا على أننا إذا أعطينا شخصاً عقاقير معينة تحدث شللا موضعياً في أعصاب الحركة نشاهد توقف الحركات البدنية لكن قد تحدث للشخص خبرات نفسية معينة . بل إذاأعطينا هذا الإنسان قدراً كبيراً من ذلك العقار بحيث يؤدي إلى شلل عضلي تام فإنه قد يعلن — بعد زوال تأثير العقار— أنه كابد إحساسات معينة أثناء عملية التخدير [2] تهدف هذه الإنتقادات إلى خطأ من يسوي بين الحياة الشعورية بالإنسان والتغيرات الفسيولوجية في المخ أوالحركات البدنية التي تبدو للاخرين. ويصحح رايل تلك السلوكية بقوله أن الحياة النفسية ليست سوى نماذج معينة من السلوك ، ويضيف أن ليس من الضروري أن يكون السلوك فعلياً راهناً وإنما قد يكون مجرد إستعداد للسلوك adisposition to behave .

---

(١) Ryle, Dilemmas, p. 160, Cambridge, 1960 .

(٢) انظر :
J. Shaffer, The Philosophy of Mind, P. 16, N J., 1963 .

العقل سلوك بالفعل او بالقوة :

مفتاح نظرية رايل في العقل الإنساني هو فكرة «الإستعداد» الإستعداد خاصة كامنة في الأشياء ليس من الضروري أن تظهر في ملاحظة عامة في كل وقت، لكنها تبدو إذ توفرت ظروف معينة . نقول أن للسكر مثلا إستعداداً للذوبان في الماء، ونعني بذلك أننا إذا وضعنا قطعة منه في ماء ذابت ، فإذا لم يتحقق هذا الشرط ظل جسماً صلباً وحين يظـل صلباً لايزال الحكم صحيحاً أن له الإستعداد للذوبان . ونقول بالمثل أن للزجاج إستعداداً لسهولة الكسر وإن للحديد إستعداداً للصلابة بمعنى أن الزجاج يتطاير قطعاً إذا سقط على الأرض أوضربته بحجر ، وإن الحديد يقاوم الكسر إذا ضغطت عليه بيدك أوأنه يحدث صوتاً إذا قذفته من مكان مرتفع . وهكذا [1] . ويطبق رايل هذا المعنى للإستعداد على العقل أوالنفس في الإنسان . ليس العقل شيئاً قائماً في البدن له كيانه المستقل وطبيعته المتميزة وإنما هو مجموعة من الإستعدادات للسلوك إذا توفرت ظروف معينة . لكن حين لايتوفر السلوك يظل صحيحاً أن لدينا تلك الإستعدادات ليس الذكاء مثلا سوى إستعداد معين لسرعة التكيف في المواقف المفاجئة أوحدة الذهن وتجنب الأخطاء وقد لايبدو ذكاء الذكي في كل لحظة ، لكنه حين يواجه موقفاً مفاجئاً أو يقوم بعمل ذهني صعب فإنه أكثر إستجابة ونجاحاً من غيره نقول أن إنفعال الغضب أو الخوف إستعداد للسلوك ، لانعني دائماً سلوك الصياح وخروج الفرد عن طوره أو الهرب ... في كل الأوقات التي يحياها الغاضب أو الخائف وإنما تبدو هذه النماذج من السلوك إذا آثاره شخص ما أو ظهر منه مايعتبره إهانة له . ويفسر رايل الإرادة والدوافع

---

(1) Ryle, The Concept of Mind, pp. 43 - 44 .

وغيرهما من العمليات العقلية تفسيراً سلوكياً بالمعنى السابق ، ولنأخذ الإرادة مثلا . إذا بدأنا بتصور ديكارت للإرادة على أنها عملية عقلية أترجم بفضلها أفكاري إلى سلوك ، فلن نستطيع تفسير إنتقالها إلى سلوك دون أن نصطدم بمشكلة العلاقة بين النفس والجسم وهي مشكلة مستحيلة الحل . لكن رايل يفهم الإرادة بأنها ليست سوى أداء عمل معين فعلا أو إستعداد للقيام به إن توفرت ظروف معينة . حين يصف المجرم كيف ارتكب جريمته أو حين يحكي القصاص دور البطل في قصته أو أصف طريقتي بأداء عمل ما أو رغبتي في أدائه فإن كلا منا يصف ما يفعل لكنه لا يتحدث بالإضافة إلى ذلك عن إرادة . الإرادة سلوك راهن أوممكن لكنها ليست علة لأي سلوك [1]

يمكننا توضيح سلوكية رايل إذا أوجزنا النقط التي إتفق فيهـا مع ديكارت وواطسن وفتجنشتين وفيم اختلف عنهم . إتفق مع ديكارت في واقعية الحياة الشعورية في الإنسان وإن لنا خبرات نفسية وعمليات عقلية لكنه اختلف عنه في تصوره النفس جوهراً شيئياً لا مادياً خالداً يمكن تصور وجودها مستقلة متميزة تحيا دون جسم ، كما اختلف عنه في قوله أن ليس بحياتنا النفسية خصوصية وقدرتنا عـلى إستبطانها، ورأى أن حياتنا النفسية والعقلية تسند إلى الشخص المفرد في الواقع التجريبي لاإلى النفس . وفي ذلك يقتـدي رايل بفتجنشتين بل يعرضه عرضاً منسقاً متسقاً خالياً من التردد والتعارض في الأقوال و يختلف عن فتجنشتين في نقطتين هامتين ، الأولى أنه حسم طبيعة الحالات النفسية والعمليات العقلية وأنها لاتعني سوى نماذج معينة من

---

(1) Ibid., pp. 63 ff

السلوك ، وليس صحيحاً أن لحالاتنا وعملياتنا العقلية طبيعة غامضة لانعرفها يقول رايل أننا نعرف عنها كل شيء وهو أنها هي ذات النماذج السلوكية . النقطة الثانية هي أن حالاتنا وعملياتنا العقلية سلوك أو إستعداد للسلوك وبذا يكون قد دفع الإعتراض الذي يوجه إلى فتجنشتين وهو إمكان حدوث خبرات دون أن يصحبها سلوك . رأى رايل أن ذلك ممكن حقاً لكن يظل صحيحاً أن لديه إستعداداً للسلوك وفي هذه النقطة الأخيرة صحح رايل السلوكية السيكولوجية . واختلف رايل عن السلوكية السيكولوجية في نقطتين : الأولى أنه ليس صحيحاً أن نرد حياتنا النفسية والعقلية إلى مجرد تغيرات فسيولوجية فإننا لا نعي عنهـا شيئاً بينما نعي خبراتنـا بوضوح ، وإننا نعي بحالاتنا قبل أن نعرف أي شيء عن وظائف الأعضاء . اختلف رايل عن السلوكية السيكولوجية ثانياً في قوله أن الإنسان ليس مجرد جسم (تماماً كما رفض قول ديكارت ان الإنسان على التحقيق مجرد نفس).وفي ذلك يقول «الناس ليسوا آلات ولا حتى آلات تركبها عقول،إنهم ناس — ذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره أحياناً»[1]. ويقول أيضاً أنه لا يمكنك إستبدال كلمة جسم بكلمة شخص في قضية ما دون أن يكون كلامك عديم المعنى : نقول « أنا أبغي الدفء فجلست أمام المدفأة »، ولا نقول « جسمي يبغي الدفء فجلست أمام المدفأة » . وبالمثل لامعنى لقـولنا « رأسي تتذكر » أو « دماغي تقوم بعملية حسابية »[2] .

(1) Ibid., p. 81 .

(2) Ibid, p. 189 .

خاتمـة :

١- تصور السلوك كمعيار للحكم على حالاتي النفسية وعملياتي العقلية تصور غير مقبول، لكنه مقبول وجذاب للحكم على حالات الآخرين. حين أحس ألماً مثلا فإني لا أعي خبرة الألم لمجرد رؤيتي الدم يسيل من يدي وإنما أعيها أولاباستبطان سواء رأيت أثراً جسمياً لدي أم لا. حين أغضب أعي حالتي وعياً مباشراً قبل أن أكتشف أني قمت بسلوك الغاضب، وهكذا. لكني لا أعرف أن شخصاً ما في حالة غضب أو خوف أو ميل نحو شيء أو شخص آخر أو يقوم بتذكر حادثة أليمة أو سارة ... الخ - لا أعرف عنه شيئاً إلا من خلال سلوكه الظاهر، وحين لا يبدو منه سلوك معين فلا سبيل لي أن أعرف عن حياته الشعورية شيئاً. لاشك أن كثيراً من حالاتنا الباطنية تتسق والتفسير السلوكي، مثل الذكاء والطموح والإنفعال والرغبة والعاطفة والكرم والبخل والإعتقاد والشك والمعرفة والإرادة ونحو ذلك؛ لكن نتردد في إعتبار السلوك معيارا لحالاتنا وعملياتنا العقلية كقاعدة عامة، لأن بعض حالاتنا الباطنية لاتسمح بتطبيق سلوكي كالأحساسات بالألم أو باللذة وممارسة نشاط الخيال والأحلام والصور اللاحقة والتفكير الصامت ونحو ذلك. قد أحس ألماً ولا يصدر عني في البيئة مايدل عليه، ومن الواضح أن لا سلوك في خبرة الأحلام لأن السلوك مرتبط باليقظة، وكثيراً ما تدخل إلى مخدعك ليلا تستلقي على فراشك وتمارس أحلام يقظة أو تسترجع ماقد فعلت أثناء اليوم وتعزم على أداء فعل ما في الغد أو تدبر أمراً، ولا يبدو منك ولا يصدر عنك قول أو فعل، يمكنك إصدار الحكم العام بأن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية مرتبطة بتغيرات فسيولوجية في الجهاز العصبي

المركزي أو في المخ فقط ، لكن لايمكنك إصدار حكم عام يتضمن الإرتباط بين حالاتنا الباطنية والسلوك .

٢– هنالك تمييز بين العقل والشعور . لسنا على وعي وشعور دائماً بكل خبراتنا النفسية والعقلية. لكل منا خبرات منسية وإتجاهات وإعتقادات لا شعورية . قد أفكر في أمر أو تحدث لي حالة قلق أو تردد أو إغتباط ولا أعي شيئاً من ذلك وعياً واضحاً ظاهراً . قد تسألني عن منزل معين فأقول في دهشة لا بد وأني رأيت هذا المنزل مئات المرات في طريقي لكني لم أنتبه إليه ولذلك لا أعرف الآن مكانه بوضوح . كثيراً ما يحدث أن تجلس في غرفة مكتبك تقرأ كتاباً وتستغرق في قراءته وحين تكف عن القراءة تبدأ في سماع دقات ساعة كبيرة على الحائط وتحس انك كنت تسمعها أثناء قراءتك لكنك لم تنتبه إلى صوتها . تدل هذه الأمثلة وغيرها على أن الحياة النفسية والعقلية أعم من السلوك .

٣ – يمكننا ان نتساءل : هل العلاقة بين الحياة النفسية والسلوك علاقة حادثة أم ضرورية ؟ لنفرض أولا حدوث هذهالعلاقة ونرى تدعيماً لها وماذا يلزم عنها . مما يؤيد حدوثها وعدم ضرورتها أن كثيراً ما تحدث حالات نفسية أو عمليات عقلية ولا يرتب عليها أو يصاحبها سلوك كما وجدنا في النقطة الأولى من هذه الخاتمة. ومن جهة أخرى قد يبدي شخص ما سلوك الغاضب أو الخائف أو المتألم أو الشجاع لغرض في نفسه لكنه ليس في الواقع غاضباً أو خائفاً ونحو ذلك كمايحدث عادة في التمثيل السينمائي والمسرحي . يلزم عن حدوث هذه العلاقة بين الحياة النفسية والسلوك أن تلك الحالات النفسية والعقلية ليست مجرد سلوك وإنما متميزة منه .

لنفرض الآن أن هذه العلاقة ضرورية . من الصعب أن نجد وقائع مؤيدة بل من السهل وجود وقائع سالبة وهي الحالات التي تجد فيها خبرات ولايتبعها سلوك ، والحالات التي تلاحظ فيها نموذجاً من السلوك لا يعبر بصدق عن حقيقة حالاتي النفسية . أن كل ما نتخيل أن يذهب تأييداً أو دفاعاً عن ضرورة تلك العلاقةهوالشغف بالملاحظة العامة سعياً نحو الدقة والوضوح والموضوعية وانصار السلوكية المنكرون للإستبطان إنما يعلنون إقتداءهم بعلماء العلوم التجريبية الذين لايدخلون عناصر ذاتية في أبحاثهم وإكتشافاتهم . لكن سبق لنا القول أن علماء الفيزياء ووظائف الأعضاء يرون في الموضوعيةالمطلقة خرافة لا وجود لها ويعترفون بوجود العناصر الذاتية في كل معرفتنا الموضوعية . يمكننا أن نضيف هنا أن الملاحظة العامة الموضوعية – التي يعشقها السلوكيون – تعتمد على الإدراك الحسي وعلى شهادة الغير ، لكن الإدراك الحسي في أساسه عمل ذاتي ، وشهادة الغير إنما هي ثقة منك بإدراك حسي قام به شخص آخر ، ثم نعمم هذه الأمور الذاتية ونفرض إتفاقنا فيها وعدم إختلافنا فيها ونسميها موضوعية .

نخلص من مناقشتنا السابقة لتصور السلوك وعلاقته بحياتنا النفسية أن من الصعب حسم النزاع بين أنصار السلوكية وخصومها ، لأنه يعتمد على النزاع القائم بين أنصار الإستبطان وخصومه . نصير الإستبطانميال إلى رفض السلوكية كنظرية عامة متكاملة متسقة ، وخصم الإستبطان ميال إلى السلوكية . وقد وصلنا في الفصل السابق إلى موقفوسط بين أنصار الإستبطان وخصومهم السلوكيين . الإستبطان منهج ضروري لوعي الفرد بحالاته النفسية والعقلية ، وليس ضروريا ان ادرك

سلوكي لكي أحيط بحالاتي الخاصة ، ومن جهة أخرى نجد السلوك تصوراً ضرورياً لأعرف عن الخبرات النفسية والعمليات العقلية التي يمارسها الآخرون ، لاسبيل لي إلى إستبطان مافي نفس شخص آخر وحين لا يبدو من الشخص الآخر سلوك يقبل الملاحظة العامة فلن اعرف عن خبراته الخاصة شيئاً.

مراجع الفصل السابع

Ayer, A., « Philosophy and Language » .

Campbell, C., « Ryle on The Intellect » .

Ewing, « Ryle's Attack on Dualiam » .

Hardie, « Ordinary Language and Perception » .

المقالات الاربعة السابقة منشورة في كتاب :

Lewis, D. H., Clarity is Not Enough, Allen & Unwin, 1964 .

Mundle, C. W. K., A Critique of Linguistic Philosophy, Oxford, 1970.

Quinton, The Nature of Things, Macmillan, 1973 .

Ryle, G., The Cencept of Mind, London, 1949 .

, Dilemmas, Cambridge, 1960 .

Shaffer, G., Philosophy of Mind, New Jeresy, 1968 .

Smy thies, (ed.), Brain and Mind, London, 1965 .

الفصل الثامن

مشكلة العلاقة بين النفس والجسم

مقدمة :

تبدو مشكلة العلاقة بين النفس والجسم في الإنسان عسيرة الحل من أي مدخل تدخل منه إلى المشكلة ينطق بذلك استقراء تاريخ المشكلة ولقد تقدم الفلاسفة في العصور الوسطى وفي العصر الحديث بحلول عدة ، لكن على كل حل إعتراضات ؛ وما من فيلسوف إلا ويعترف بعجز حله وعدم كفايته ، ومن لم يعترف بالعجز منهم تفوح من نظريته رائحة العجز. ومن جهة أخرى ، يبدو أن درجة العجز تقل أو تزداد فتصل إلى درجة الإستحالة بالقياس إلى الصياغة التي يقدمها الفيلسوف للمشكلة . هيا ندخل إلى المشكلة من بابها الواسع أولا لكي نقدم لها أبسط صياغة ممكنة .

لا خلاف بين الفلاسفة على مختلف مذاهبهم على واقعية الترابط الوثيق والعلاقة الثابتة المطردة بين حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية في جانب ، والتغيرات الفسيولوجية في الجسم ككل ، أو في المخ بوجه خاص ، أو في اللحاء المخي بوجه أخص في جانب آخر . ومن هنا

يمكننا صياغة المشكلة على النحو التالي . ما نوع هذه العلاقة الوثيقة بين حالاتنا الباطنية الشعورية وتغيراتنا الفسيولوجية ، وما يجعل للسؤال دلالته أن طرفي العلاقة من طبيعتين مختلفتين ، فالحالات النفسية والعقلية لا تقبل الإمتداد المكاني ولا الإدراك الحسي بينما التغيرات الفسيولوجية تقبل الإمتداد والمعرفة الموضوعية . ولا تصدق أن الفلاسفة الروحيين أو العقليين فقط هم الذين يصفون حياتنا النفسية (أو النفس) باللامادية فإن أغلب الفلاسفة التجريبيين والماديين ينادون بلاماديتها وتميز خصائصها عن خصائص الجسم وتغيراته ومن أصرخ الأمثلة على ما نقول مواقف هيوم ورسل وأصحاب (النظرية الذاتية) التي تسوي بين العقل والمخ . ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا أصحاب السلوكية السيكولوجية ولعاً بالتجربة الحسية وطلباً للموضوعية المطلقة وهرباً من الذاتية . وإذن فما دامت العلاقة وثيقة مطّردة بين حياتنا النفسية وتغيراتنا الفسيوجية ، وما دام من الصعب قبول علاقة ثابتة بين نموذجين من الحالات يختلفان في طبيعتهما ، فلا بد من وضع نظرية أو نظريات لتفسير تلك العلاقة .

بعد صياغة المشكلة ، نأتي إلى حلها ! ولا بد من الإشارة السريعة إلى أهم محاولات الفلاسفة لحل المشكلة . ويحسن تمييز محاولات الفلاسفة الثنائيين الذين يرون الإنسان نفساً وجسماً من محاولات الفلاسفة الواحديين الذين يرون الإنسان إما جسماً وإما شخصاً . ونبدأ بمحاولات الثنائيين .

نظرية التفاعل المتبادل :

تقول نظرية التفاعل المتبادل interactionism إنه توجد علاقة علية بين النفس والجسم من جهتين ، فالحالات النفسية والعمليات

العقلية تؤدي إلى إحداث تغيرات معينة في الجسم ، كما أن بعض التغيرات الفسيولوجية في الجسم تكون علة لإحداث حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية . خذ أمثلة علــى تأثير النفس في الجسم : يــؤدي الإحساس بالجوع إلى تقلصات المعدة فالبحث عن الطعام ، إن انفعال الخوف والغضب يصحبه مزيد من إفراز العرق وارتعاش عضلات وأطراف ونشاط مفاجىء في خلايا المخ ، والتفكير قد يصحبه سرعة نبض القلب وإرادة فعل مايصحبه توتر عضلي معين واستعداد لتنفيذ ذلك الفعل ونحو ذلك . ومن أمثلة تأثير الجسم على حالاتنا النفسية أن احتراق إصبعي قد ينشأ عنه احساس بألم ، وضربة قوية على مؤخر الرأس يتبعها إحساس بألم حاد وقد يتبعه فقدان الشعور ، واسراف في الشراب قد يصاحبه هذيان وهكذا . حين يفسر ديكارت ـ صاحب هذه النظرية ـ هذا التأثير المتبادل ، يبدأ بافتراض أن طرفي التأثير من طبيعتــين مختلفتين ثم يقول أن التأثير لا يتم بطريق مباشر وإنما بواسطة الغــدة الصنوبرية ـ التي كانت قد اكتشفت حديثاً وقتئذ وتقوم في وســط الدماغ وهي مركز لإستقبال الإشارات من كل أعضاء الجسم والرد عليها ، وترتبط هذه الغدة بسائر أعضاء الجسم وعضلاته وأعصابه بما يسمى « الأرواح الحيوانية » وهي أكثر أجزاء الدم دقة في التركيب وخفة في الوزن وسرعة في الحركة . والغدة الصنوبرية هي « المقعد الرئيسي » للنفس . إن أرادت النفس شيئاً فإنها تثير هذه الغدة التي تقوم بدورها بتوجيه الأرواح الحيوانية لأداء الحركة المناسبة للأعصــاب والعضلات بما يتفق وما أرادت . وإن حدث منبه فيزيائي خارجــي كضوء على العين مثلا فإن التنبيه ينتقل عبر « أعصاب العين إلى تلك الغدة التي تقوم بدورها « بتحريك النفس » فتتم الرؤية . وقل مثل ذلك في سائر الأفعال النفسية التي تتعلق بتغيرات جسمية وسائر التغــيرات

الجسمية التي تتعلق بحياتنا الشعورية [١] .

ولقد أحس ديكارت بضعف هذا الحل . لعله أدرك أن نظريته جعلت للنفس مكاناً وذلك يعارض تحمسه للاماديتها ، بالإضافة إلى أن الأرواح الحيوانية مهما كان تركيبها وسرعتها فهي أشياء مادية لـن تتخذ سمة عقلية أو روحية ، وقد يكون أحس أيضاً بعجزه عن طريقة تأثر النفس بالغدة الصنوبرية وتأثيرها فيها . ولقد أثارت هذه النظرية على صاحبها هجمات كثيرة ورد عليها ردوداً بعضها يعارض البعض الآخر ، وأكثرها غير مقنع ، لذلك نجده أخيراً يميز بين الواقعة الأساسية وتفسيرها : أما الواقعة فإنها وعي كل منا بارتباط لا ينفصم بين حالاتنا النفسية والجسمية [٢] . ثم يقول عن تفسيرها ـ وهو نظريته في التفاعل ـ إنه مجرد محاولة ويهيب بقرائه ألا يطالبوه بتفسير مقنع لمشكلة قد يكون مستحيلا على العقل الإنساني تقديمه [٣] .

---

(١) Descartes, The Passions of the Sonl, I, vii; I, xxxlv .

(٢) Meditaontis, vol. I, p, 188 Haldane and Ross' translation ; p. 133 Geach's translation .

(٣) انظر خطاب ديكارت الى الاميرة اليزابت فـي ٢١ مايو ١٦٤٣ وخطابه الثاني اليها في ٢٨ يونيو نفس السنة · يمكن ملاحظة اصول نظرية التفاعل الديكارتية عند بن سينا ، يقول في الاشارات والتنبيهات « انظر انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته ، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ·٠٠٠» وذلك يوحي بتأثير النفس في الجسم · كما يلجأ بن سينا الى تجاويف الدماغ يقسمها مناطق ويجعلها مراكز لمختلف الحوادث العقلية ، لكل من الحس المشترك والخيال والتذكر مكان ، ويتحدث بن سينا ايضا عن الارواح الحيوانية وهـي مـا تمد الاعضاء بالحرارة الضرورية للحياة وتصل بين اعضاء الجسم والمخ ويجعل القلب مركز التقاء النفس بما هو جسمي ·

انظر · ابراهيم مدكور : فـي الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ص ٢١٥ ـ ٢١٩ وايضا : محمود قاسم : في النفس والعقل ، الطبعة الاولى ، القاهرة ص ٩٢ ·

النظرية جميلة منسقة لكنها محفوفة بالصعوبات ، فبالإضافة إلى الثغرات التي اعترف بها ديكارت نفسه ، وسبقت الإشارة إليها ، فإن صياغة ديكارت للمشكلة تجعلها مستحيلة الحل ، نقصد النظر إلى النفس على أنها جوهر لا مادي وكيان مستقل قائم في الجسم بطريقة لا يمكن لأحد تفصيلها بوضوح ، ولذلك نجد كثيراً من المفكرين المتحمسين للثنائية فلاسفة وعلماء يرفضون تصور جوهرية النفس ويبقون من نظرية ديكارت ما عداه ، وسوف نشير إلى هؤلاء بعد حين . فمن أراد وضوح رؤية ودقة ادراك فعليه استبعاد جوهرية النفس الإنسانية .

نظرية التفاعل والعلماء المعاصرون :

نقصد بالعلماء هنا علماء وظائف الأعضاء الذين يدلون بدلوهم في مشكلتنا حين يبحثون في المخ وعلاقته بحياتنا النفسية ، نلاحظ أنهم لا يجمعون على موقف واحد وإنما يتفرقون مذاهب ، فمنهم من يتحمس لنظرية التفاعل الديكارتية بعد تعديلها ، ومنهم من يشارك فلاسفة آخرين في تفسيرات أخرى . لكنهم يجمعون على النقطتين التاليتين . الأولى أنه إذا كان هنالك في المخ مكان نفترض علاقته الوثيقة بالحالات الشعورية فهو اللحاء وليس القلب كما رأى ن سينا أو الغدة الصنوبرية كما اقترح ديكارت ، ذلك لأنه أكثر أجزاء المخ تعقيداً في التركيب والوظائف . النقطة الثانية هي أنهم يصادرون على أن بعض الحوادث الفسيولوجية المعقدة التي تصدر عن اللحاء مرتبطة بالحالات الشعورية لكنهم يعلنون أنهم ما زالوا يجهلون الظروف المحددة التي تنشأ في ظلها تلك النماذج من العمليات العصبية في المخ ما تؤدي إلى العمليات الشعورية ، بل يعلنون أنه لا يزال من المستحيل تصور الطريقة التي يعمل بها الجهاز العصبي ككل ، وتشترك فيها عشرات الملايين

من الخلايا العصبية وتتم في اللحاء حين تحدث خبرة شاعرة معقدة كالتذكر أو التفكير أو الإختيار وما إلى ذلك [1] . والآن نلاحظ أن بعض علماء فسيولوجيا الأعصاب ـ ومنهم إكلس Eccles من عمالقة علماء فسيولوجيا المخ من المعاصرين ـ يميلون إلى الأخذ بنظرية التفاعل الديكارتية مستبعدين نظرية الجوهر الديكارتي ، مكتفين بالمصادرة على أن بين الحالات الشعورية وبعض التغيرات الفسيولوجية في اللحاء علاقة علية متبادلة . رأى اكلس أن بعض التغيرات الفسيولوجية في اللحاء شرط ضروري للحالات النفسية والعمليات العقلية ، كما يقترح أن تأثير العقل على الجسم أمر واقع وأن كان يعترف بفشله في تقديم تفسير علمي لتأثير الفكر على السلوك . حين تراودني فكرة وأقوم بتنفيذها فإننا مضطرون إلى افتراض أن التفكير يغير ـ بطريقة لا نفهمها ـ من نماذج الخلايا العصبية التي تنشط في المخ ، وذلك بأن يوجه التفكير تنبيهات كهربية في الخلايا الهرمية في اللحاء الحركي Pyramidal cells in the motor cortex ومن ثم تقلصات عضلية ينشأ عنها سلوك حركي [2] .

نظرية الظاهرة الثانوية :

نظرية الظاهرة الثانوية Epi Phenomenalism [3] محاولة فلسفية أخرى لتفسير علاقة حالاتنا الشعورية بتغيراتنا الفسيولوجية في

---

(١) J, R. Smythies (ed.), Brain and Mind, p. 55, London, 1968.

(٢) Eccles, Facing Reality : Philosophical Adventures By A Brain Scientist, p. 4, New York, 1971 .

(٣) نظرية الاصل والفرع محاولة اخرى لترجمة هذا المصطلح .

المخ . دعا إليها بعض علماء التطور وكثير من الفلاسفة المعاصرين الذين تشيعوا للتطور وجعلوا له طابعاً فلسفياً . أول من دعا إليها هو العالم البيولوجي الإنجليزي المعاصر توماس هكسلي T. H. Huxley (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥) . رأى الإنسان آلة واعية Conscious machine بلغ فيه الوعي أعلا درجات التطور البيولوجي في عالم الحيوانات . وأن الإنسان مؤلف من جسم وعقل ؛ الجسم هو الأصل والعقل فرع تابع عنه في سلم تطوره . ليس العقل جوهراً ديكارتياً متميزاً وإنما يصدر عن الجسم كما يتصاعد الدخان من آلة بخارية أو كما ينطلق صوت دقات الساعة عن حركة آلتها بل يفرز المخ العقل كما تفرز المرارة الصفراء. وطور النظرية فلاسفة معاصرون أبرزهم سانتا يانا Santayana (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢) . ونظرية الظاهرة الثانوية تنادي بتأثير علّي بين حالات النفس وحالات الجسم من جانب واحد إذ يؤثر الجسم وتغيراته الفسيولوجية في حالات النفس بمعنى أن هذه الحالات تنشأ عن حالات الجسم وتغيراته أو أن حالات الجسم وتغيراته هي الشرط الضروري لكل حالاتنا النفسية . أما حالاتنا النفسية فليس في مقدورها أن تكون علة لأي حادثة فسيولوجية في المخ . ولقد طورت هذه النظرية نظرية أخرى هي نظرية الإنبثاق Emergent theory [1] ويعتبر لويد مورجان Lloyed Morgan (١٨٥٢ ـ ١٩٣٦) وصمويل الكسندر S. Alexauder (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) وبرود C. D. Broad (١٨٨٧ ـ) وفيجل Feigl من أكبر المدافعين عنها والمتحمسين لها . زادت نظرية الإنبثاق نظرية الظاهرة الثانوية توضيحاً وتعميقاً بقولها أن العقل الإنساني حين انبثق أو نشأ عن الجسم في تطوره البيولوجي المعقد في التركيب والوظائف ـ اكتسب

---

(١) أوجزنا نظرية الانبثاق في الفصل الثاني .

خصائص أساسية جديدة تختلف عن خصائص البدن وليس في متناول علم وظائف الأعضاء أن يدرسها أو يبين خصائصها أو يتنبأبها ويعترف أصحاب هاتين النظريتين أن من الصعب تفسير نشؤ حالاتنا النفسية ذات الخصائص اللافيزيائية لكن عجزنا عن التفسير لا يعني عـدم وجودها [1] .

من علماء الأحياء ووظائف الأعضاء من لا يقبلون نظرية تطور الإنسان عن أنواع القردة العليا كما أنهم لا يقبلون النظرية الإنبثاقية للعقل ويتقدمون بالنقد الآتي لعلماء التطور . أرادت نظرية التطـور التوحيد بين الكائنات اللاعضوية والعضوية التي بلغ الإنسـان أرتي مستوياتها ، واستعانت على هذا التوحيد بمصادرة الثبات Postulate of invariance (وتقابل مصادرة الإتصال في علم الطبيعـة) ، والمقصود بها أن نفسر الحياة في الكائنات الحية والعقل في الإنسـان تفسيراً يتسق مع تركيب المادة اللاعضوية وتطورها دون إحـداث فجوات أو دون وجود عناصر جديدة في الكائن الحي لا توجـد في الكائنات اللاعضوية . فيمكننا الحديث مثلا عن الخلية الحية في إطار قوانين الطبيعة والكيمياء ، والحديث عن التغيرات العصبية في خلايا المخ بلغة علمي الميكانيكا والكهرباء . لكن نظرية التطور تتجاهـل مصادرة الثبات حين تتحدث عن تغيرات عرضية في الخلايا ، وحدوث

---

(١) انظر : S. Langer, Mind : An Essay on Human Feeling, vol I, pp. London, 1970 .

وأيضا K, Campbell, Body and Mind, pp. 116 - 118, London 1971

Broad, The Mind and Its Place in Nature, ch, 14, London, 1925 .

طفرات في تركيب المورثات (الجينات) ونموها ، ودور الإنتخاب الطبيعي للتكيف مع البيئة ، وتتضمن هذه العوامل جميعاً عنصر الصداقة كما تثبت وجود خصائص في المستويات العليا من الأحياء ما لا وجود لجذورها في المستويات الدنيا . يتفق النقاد مع أنصار النظرية في أن الحالات النفسية والعمليات العقلية في الإنسان مختلفة في طبيعتها وخصائصها عن حالات البدن وحوادثه الفسيولوجية ومن ثم يعلن النقاد أننا لا نفهم كيف ينشأ عن الجسم شيء مختلف في طبيعته عن الطبيعة المادية ، كما أننا لا نفهم أن تكون حالات الجسم علة لأحداث حالات النفس . هؤلاء النقاد يميلون إلى نظرية ثالثة لتفسير العلاقة بين حالات النفس وحالات الجسم هي نظرية الموازاه [1] .

نظرية الموازاة :

نظرية الموازاة النفسية الجسمية Psycho - Physical Parallelism (وتسمى أحياناً نظرية الموازاة النفسية العصبية Psycho - neural Parallelism) محاولة ثالثة لتفسير العلاقة بين حالات النفس وحالات الجسم . بدأ بالدعوة إليها فلاسفة راضعون من ثدي ديكارت لكنهم هاجموا نظرية أستاذهم في تفسيره لتلك العلاقة لأنهم أرادوا أن يكونوا أكثر إخلاصاً للفلسفة الديكارتية من ديكارت نفسه ، نعني سبنوزا Spinoza (١٦٢٢ - ١٦٧٧) ومالبرانش Malebranche (١٦٣٨ - ١٧١٥) وليبنتز Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) ، وقد تحمس للنظرية أيضاً عدة من علماء النفس التجريبي من الألمان وفي مقدمتهم فشنر Fechner (١٨٠١ - ١٨٨٧)

---

(1) Kohler, « the mind - body problem, » in S. Hoocked, Dimensions of mind, pp. 15 - 30, London, 1973 .

أول من استخدم كلمة (موازاة) للدلالة على النظرية وكوهـلر Kohler أحد أئمة علماء وظائف الأعضاء وأحد دعائم نـظريـة الجشتالت السيكولوجية . تبدأ نظرية الموازاة من الواقعة الأساسية ، أن بين حالاتنا الشعورية وحالاتنا الجسمية علاقة وثيقة مطردة ، ثم أنكروا أن تكون هذه العلاقة علاقة علية ، على أساس تمسكهم بقول أستاذهم ديكارت أن طبيعة حالاتنا الشعورية مختلفة عن طبيعة حالاتنا حالاتنا الجسمية ، ويجب ألا تتم العلاقة العلية إلا بين طرفين من طبيعة واحدة ، شجعهم على إنكار تلك العلاقة العلية بين النفس والجسـم ضعف نظرية التفاعل العلي المتبادل الديكارتية وعدم قناعة ديكـارت نفسه بها . لا تنكر نظرية الموازاة علاقة علية بين حوادث فيزائية أو بين حوادث نفسية فقد يؤدي جرح في يدي مثلا إلى إثارة الأعصاب المرتبطة باليد ونقل التأثير إلى المخ (وهذه علاقة علية بين حوادث فسيولوجية) وقد يؤدي إحساس بالألم إلى رغبة في إداء عمل مـا يخفف من ذلك الألم (وتلك علاقة علية بين حالات نفسية) لكنها تنكر أن تقوم علاقة علية بين حالات عصبية وحالات نفسية . نفترض أن بين الحالات النفسية والعقلية من جهة ، وبعض الحالات البدنية والتغيرات الفسيولوجية من جهة أخرى موازاة أو مصاحبة أو تلازماً في الحدوث : حين أقوم بعملية عقلية يقابلها في الحدوث حـادثـة فسيولوجية ، وحين تحدث بعض الحوادث الفسيولوجية تواكبها حالة نفسية معينة ، دون أن يكون بين حدوث النوعين من الحالات والحوادث علاقة عليه . وتتخذ نظرية الموازاة صوراً مختلفة عند أنصارهـا من الفلاسفة . يدعو مالبرانش مثلا إلى نظرية المناسبات Occasionalism [1]

---

(١) نقترح « نظرية التدخل الآلهي » ترجمة اخرى لهذا المصطلح .

وتعني أن حدوث حادثة عقلية - مثل إرادتي تحريك ذراعي - بمثابة فرصة لله ليحدث تغييراً معيناً في بدني تتبعه حركة الزراع ، وكذلك الحال في كل الحوادث النفسية والفسيولوجية والله علة هذه الموازاة الدقيقة . واتخذت الموازاة عند ليبنتز ما يسميه « التجانس المحدد منذ الأزل » Pre - stablished harmony ، ويعني بها أن العقل (ويسميه الموناد الأسمى في الإنسان) لا يؤثر في الجسم (أو المونادلت التي تؤلف الجسم) تأثيراً علياً ، كما أن الجسم لا يؤثر في العقل لأن كلا منهما كاف نفسه مستقل عن الآخر (أو أن كل موناد وحدة تامة مغلقة على ذاتها) ، لكن حين تحدث حالة نفسية يقابلها تغير جسمي بطريقة بالغة الدقة ، وحين تحدث بعض التغيرات البدنية يقابلها ظهور حالات نفسية معينة ، دون أن توجد بينهما علاقة تأثير وتأثر وإنما هي مجرد مصاحبة محكمة ، وذلك مظهر للتجانس والإنسجام الذي حدده الله منذ الأزل للإنسان والكون . ويقدم سبنوزا نظرية مماثلة . ورأى فشنر أنه يمكن تشبيه العلاقة بين الحوادث النفسية والفسيولوجية بنص وترجمته أو بترجمتين لنص واحد بلغتين مختلفتين كأن الحوادث النفسية والفسيولوجية مظهران متوازيان لحقيقة واحدة أما كوهلر فإنه بعد تأكيده تمايز الحالات النفسية والحوادث الفسيولوجية بحيث لا تقوم علاقة علية بينهما - يعلن قبوله لنظرية الموازاة كموقف مؤقت ريثما يقدم لنا علماء الطبيعة والنفس اكتشافات جديدة تساعدنا على تفسير الإقتران [1] .

---

(١) انظر :

Spinoza Ethics, pt. I, prop. III, pt. III, prop. vII. pt. III. prop. II.

وأيضا

ليبنتز – المنادولوجيا والمبادىء العقلية للطبيعة والفضل الآلهي . ترجمة وتعليق عبد الغفار مكاوي ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، فقرة ٧٤ وأيضا :

Lalande, Vocabulaire Technique et Critiquedela Philosophie, pp. 717-718 Paris, 1947 .

ولا تخلو الموازاة من اعتراضات هدامة مثل التي قدمتها هي إلى النظريتين السالفتين . نشير فيما يلي إلى أهمها . (١) تقوم النظرية على ملاحظة خبرات ذاتية لإرتباط النوعين من الحالات ثم تعممها . لكن هذه الخبرات لا تتضمن في الواقع ملاحظة الموازاة . نلاحظ في خبراتنا الذاتية وعيا مباشرا بحالاتنا النفسية فقط لكننا لا نعي مباشرة يحدث لنا من تغيرات فسيولوجية في المخ أو في الأعضاء ، ولا نعي مباشرة ماذا كان النوعان من الحالات يحدثان في لحظة واحدة أم أن أحد النوعين يسبق الآخر أو يلحقه ومن ثم فلا أساس لتقرير ما إذا كانت هذه المصاحبة موازاة أو علية [١] . (٢) نتضمن النظرية اعترافاً بعجزنا عن تفسير العلاقة بين الحالات النفسية والجسمية وذلك بردها إلى تدخل آهي بصورة أو بأخرى . لا اعتراض لنا على القول بتدخل آلهي لكن هذا التدخل ليس تفسيراً عاماً يقبله الجميع . (٣) إنه أمل عابث لا جدوى منه أن نتوقع اكتشافات علمية تجريبية في المستقبل تكشف لنا عن العلاقة بين النفس والجسم ذلك لأن المشكلة ليست تجريبية : ليست المشكلة العلية بين العقل والجسم شبيهة بالقول أن الإسراف في التدخين يؤدي إلى سرطان الرئة أو أن الضوء مؤلف من موجات أو جزئيات . لا يمكن حسم مشكلة العلاقة بين النفس والجسم باكتشاف معطيات تجريبية لأن أبرع العلماء لن ينجح في القبض على نقطة تلاقي العقل بالجسم في حجرة ما ، ولن يمكنه أن يلاحظ بالمجهر تأثير النفس في الجسم ولا الجسم في النفس [٢] .

---

(١) قارون Broad, The Mind and its Placein Nature p. 121, London, 1925 .

(٢) أنظر : Abelson, 'A Spade is a Spade, So Mind your Language' in S.-Hook (ed), Dimensions of Mind, p. 240, New York, 1960

نخلص مما عرضناه عن نظريات مختلف الفلاسفة الثنائيين لتفسير العلاقة بين حالاتنا النفسية وحالاتنا الجسمية إلى أن في كل نظرية وجاهة لكن لم تخل واحدة منها من اعتراضات. كما أنها بدأت جميعاً من الواقعة الأساسية وهي أن بين حالاتنا النفسية والجسمية ترابطاً وثيقاً لكن كل نظرية انتهت إلى الإعتراف بأنها غير مرضية . ننتقل الآن إلى حلول الفلاسفة الواحديين للمشكلة .

النظرية الفسيولوجية :

نختار الآن بعض المحاولات الفلسفية المعاصرة لحل مشكلة العلاقة بين النفس والجسم على نحو يعيد صياغة المشكلة حتى تكون ممكنة الحل، أو يتجنب المشكلة من أساسها ، وذلك لاعتقاء أصحابها إن صياغة ديكارت وغيره من الثنائيين للمشكلة تجعلها مستحيلة الحل . نختار ثلاثة محاولات يمكننا تسميتها النظرية الفسيولوجية والنظرية الساوكية الفلسفية ونظرية الشخص على التوالي . النظرية الأولى نظرية واحدية مادية تعتبر الإنسان كائناً مادياً بحتاً وتفسر حياتنا الشعورية تفسير فسيولوجياً خالصاً . أما النظرية الثانية فليست مادية بحتة وإنما تجريبية لا ترى الإنسان مجرد جسم مادي يخضع لقوانين الطبيعة والأحياء ووظائف الأعضاء وإنما هو جسم وعقل لكنها تفسر العقل تفسيراً يسمح بالملاحظة العامة الموضوعية . والنظرية الثالثة نظرية ميتافيزيقية تجريبية تقترح أن تكون نقطة البدء في بحث المشكلة لا الحديث عن النفس وحالاتها أو الجسم وحالاته وإنما حديث عن الشخص كتصور أولي يسبق تصوري النفس والجسم سبقاً منطقياً .

والآن إلى النظرية الفسيولوجية . سبق لنا إيجازها في سياق آخر

تحت عنوانها الرسمي « النظرية الذاتية » [1] ، لكن يمكننا هنا إبراز بعض مواقفها التي تناسب مشكلة العلاقة بين النفس والجسم . تبـدأ النظرية بواقعية حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ، وحين تسأل ما العلاقة بين هذه الحالات والعمليات من جهة وما يطرأ على المخ واللحاء من تغيرات فسيولوجية من جهة أخرى تميز بين شيئين : معنى كلمة ما ومدلولها الواقعي ؛ إن لحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية معنى مختلفـا وخصائص مختلفة تميزها من معنى وخصائص التغيرات الفسيولوجية وإذن لا يمكن رد كل حياتنا الشعورية إلى مجرد تغيرات فسيولوجية .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن كليهما يحدث في المخ : حين أقول أن لدي خبرات نفسية أو أمارس عمليات عقلية فإني أتحدث عـن حوادث فسيولوجية في المخ وإذن فالعقل وحالاته ليس سوى تغيرات في المخ وإذن فالعقل هو المخ . ويقول أصحاب النظرية أن نظريتهم ليست صادقة صدقاً مطلقاً كما أنها ليست نظرية متناقضة وإنما هي فرض فلسفي مقبول لدى العقل . يعتمدون في فرضهم على معطيات علـم وظائف الأعضاء ويأملون أن تأتي نتائج البحث الفسيولوجي في المستقبل بتأكيد الفرض . ويعلنون أن هذه النظرية برفضها النفس جوهراً لم يعد هنالك مبرر للسؤال عن العلاقة بين النفس والجسم .

وقد قدمنا اعتراضات على هذه النظرية فيما سبق ، وأهمها أن المشكلة لا يمكن حسمها باكتشاف معطيات تجريبية ، كما أن علماء وظائف الأعضاء الذين يعتمد عليهم أصحاب النظرية يعارضونهم في موقفهم ، كما سبق القول . أضف إلى ذلك أنك إذا قلت عن العقـل

---

(١) انظر الفصل الثالث .

والمخ أنهما شيء واحد لزم أن تحدث الحالات النفسية والفسيولوجية في زمن واحد وفي مكان واحد ، لكن لا مكان للحالات النفسية ، ولا يمكنك رصد زمن حالاتي النفسية رصداً تجريبياً ، حيث لا يعيها إلا صاحبها .

النظرية السلوكية الفلسفية :

تقدم هذه النظرية حلا جديداً لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم برفض الصياغة الديكارتية للمشكلة رفضاً تاماً ، وإعطائها صياغة جديدة ترى النظرية بحق أنك إذا بدأت بحث المشكلة بقولك أن الإنسان نفس وجسم وأن طبيعة إحداهما منافرة لطبيعة الآخر رغم قيامهما في كيان واحد وحدة مطلقة ، ثم سألت : وما العلاقة بينهما ؟ جاءت الإجابة مستحيلة ، ذلك لأن تلك العلاقة لا تنتمي إلى النفس ولا إلى الجسم ولا يمكن إدراكها بملاحظة حسية أو باستبطان . وتقترح هذه النظرية السلوكية البدء بإعطاء النفس أو العقل تصوراً آخر مخالفاً للتصور الديكارتي الجسم شيء لكن النفس ليست شيئاً آخر داخل الجسم بطريقة غامضة ، تقترح القول أن النفس أو العقل لا معنى لها أو دلالة سوى أنها نماذج معينة من السلوك في البيئة الخارجية أو استعداد له إذا توفرت ظروف مناسبة . ولقد طورت هذه السلوكية الفلسفية السلوكية السيكولوجية في عدة نقط منها أنها لم تعد تفسر السلوك بلغة علم وظائف الأعضاء ، ولم تقصر السلوك على السلوك الفعلي الراهن وإنما تسمح بالسلوك الممكن في المستقبل ، ولم تنظر إلى الإنسان نظرة مادية خالصة تخضع كل حالاته الشعورية لقوانين علوم الطبيعة والأحياء ووظائف الأعضاء . الإنسان كائن مادي لكنه كائن مادي فريد من جهتين على الأقل : إن الإنسان هو النموذج

الوحيد بين الكائنات المادية الذي يمكنك أن تتحدث عن ظواهر وحالات نفسية وعمليات عقلية من إحساس أو تذكر أو تفكير بالإضافة إلى أنك تقع في خلط منطقي إن قلت أن القضية « أنا أكتب بحثاً فلسفياً » مرادفه للقضية « جسمي يكتب بحثاً فلسفياً » فالقضية الثانية عديمة المعنى .

هذه النظرية وجيهة وتصيب نجاحاً لكن عليها اعتراضات كثيرة مثل النظريات السابقة ، لأن هنالك حالات نفسية وعمليات عقلية نكابد خبرتها ولا تؤدي إلى سلوك بالفعل أو بالقوة ، كما أن مجال سلوكنا أضيق من مجال خبراتنا الشعورية [١] .

نظرية الشخص :

بعد أن أشرنا إلى أهم النظريات التي قدمها الفلاسفة السابقون ـ محدثون ومعاصرون ـ لحل مشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، وأدركنا أن في كل منها بعض الحق ، لكن على كل منها اعتراضات هينة او جسيمة ، نأتي إلى نظرية نظن أنها أكثر النظريات وجاهة وتكاملا وأقلها فجوات وثغرات (وإن كانت تعترف بصعوبة المشكلة) ، ذلك لأنها قدمت تصوراً جديداً للإنسان طورت فيها عدة مواقف فلسفية وتجنبت ثغراتها وعيوبها واحتفظت منها ما رآه صاحبها حسنات ، في تركيبة منسقة محكمة ، ولعل من حسنات النظرية الجديدة أن بدت مشكلة العلاقة بين النفس والجسم كما لو كانت غير موجودة منذ البداية ـ هي نظرية الشخص ، ويعتبر ستروصن Strawson (١٩١٩) .

---

(١) جلبرت رايل أفضل من صاغ هذه النظرية من المعاصرين ، وقد عرضنا النظرية بعض تفصيل في الفصل السابع .

من أبرز من تحمسوا لها وقدموها في صياغة رصينة ، وهو من أكبر أعلام الفلسفة الإنجليزية المعاصرة وينتمي إلى جناح فتجنشتين ورايل من أصحاب الفلسفة التحليلية المعاصرة لكنه مطور لهما . بدأ يلمع نجمه في أوائل الخمسينات من هذا القرن حين نقد « نظرية الأوصاف » لرسل وكانت من قبل موضع إجماع المناطقة المعاصرين [1] ، ثم خرج علينا بنظريته في الشخص وكان ـ ولا يزال ـ لها صدى كبير في أوساط الفلاسفة .

يحسن تقديم هذه النظرية بنقطتين تتعلق الأولى بنظرية ديكارت في النفس ، والثانية بنظرية فتجنشتين ورايل . لعل ستروصن بدأ بنظرة فاحصة لموقف أساسي في نظرية ديكارت التي ترى أن النفس الإنسانية جوهر لا مادي متميز من الجسم ومن ثم يمكن تصور وجودها مستقلة عنه وأن النفس لا الجسم هي ماهية الإنسان . رأى ستروصن ـ كما رأى غيره من قبل ـ أن تصور النفس جوهراً تصور غامض ، إذ لا يمكننا تحديد سماتها وخصائصها سوى أنها ما تصدر عنها الحالات النفسية والعمليات العقلية . رأى ستروصن أيضاً أن تصور ديكارت للنفس المتميزة من الجسم تميزاً تاماً يجعل من المستحيل أن نميز انساناً من آخر وكان يمكننا تمييز إنسان من آخر لو أنه مجرد جسم وبذلك نستطيع تمييز جسم من جسم آخر بإدراك حسي بسيط ؛ لكن ديكارت ينكر أن الإنسان مجرد جسم . وكان يمكننا تمييز إنسان من آخر لو اتخذنا السلوك معياراً وحيداً للحديث عن الحياة الشعورية في الإنسان وبذلك يمكننا تمييز نموذج من سلوك يقوم به إنسان ما من نموذج آخر من السلوك يقوم به آخر ، لكن ديكارت أنكر أن يكون السلوك هو معيار

---

(1) Strawson, « On Referring », in Mind, 1950 .

الحياة النفسية فقد تحدث لي خبرات ولا يترتب عليها سلوك انـــتهى ستروصن من ذلك إلى رفض البدء في الحديث عن الإنسان بحديث عن النفس أو عن الجسم ، واقترح البدء بالحديث عن الشخص الذي لـه حالاته الشعورية وقد تبدو تلك الحالات في سلوك وقد لا تبدو . لقد قال ديكارت حقاً إن الإنسان كيان واحد وحدة مطلقة في الواقـــع التجريبي ، وإن كان يمكن تصور النفس وجوداً مستقلا عن الجسم ، وهنا يكمن الخلاف بين ديكارت وستروصن الذي أعلن أن الإنسان وحدة مطلقة لا نميز بـــين نفسه وجسمه ، حتى من الناحية التصورية البحتة [1] .

نظر ستروصن ثانياً نظرة فاحصة في نظريات فتجنشتين ورايـل وقوهما أن النفس أو العقل وحالاته وعملياته ليست سوى نماذج من أقوال وأفعال أو استعداد لها ، وإنكارهما لخصوصية الحياة النفسية ورفضهما منهج الإستبطان . رأى أن بهذه المواقف بعض الحق لكنه رأى أيضاً أنه لا يمكن إغفال خصوصية الحياة النفسية التي دعا إليـها ديكارت إغفالا تاماً ، فخرج ستروصن بموقف وسط بين الإستبطان والسلوكية . رأى ضرورة المنهج الإستبطاني وأكد خصوصية الحياة النفسية والعمليات العقلية بالنسبة لوعي الإنسان بحالاته هو ، كما رأى ضرورة المنهج السلوكي بالنسبة لمعرفتي عن الحالات النفسية والعمليات العقلية للآخرين لا يعي بحالاتي النفسية والعقلية سواي بطريق الإستبطان ولا يمكن للآخرين أن يعرفوا عن حالاتي الخاصة إلا ما أعبر عنه في أقوال وأفعال ، فإذا لم أترجم حالاتي إلى سلوك تظل خاصة بي ،

---

(1) Strawson, Individuals : An Essay in Descriptive Metaphysics, pp. 102 - 103, Methuen, 1959

خفية مستورة على غيري . وليس من الضروري أن تبدو كل حالاتي النفسية في سلوك ، بل لا أعي دائماً بما يصدر عني من حركات وسلوك ، ومن جهة أخرى ، لا أعرف شيئاً عن الحالات النفسية والعمليات العقلية إلا من خلال أقواهم وأفعاهم [١] .

والآن ننتقل إلى العناصر الإيجابية في نظرية الشخص عند ستروصن رأى أن بالعالم أشياء جزئية كثيرة Particulars ، لكن يجب التمييز في هذه الجزئيات بين جزئيات أساسية basic or fundamental Particulars وجزئيات تابعة dependent p. تعتمد على تلك الجزئيات الأساسية . إن الجزئي الأساسي هو ما يمكنك إدراكه أو تصوره دون الإشارة إلى أي شيء آخر ، بينما الجزئي التابع هو ما لا يمكنك إدراكه أو تصوره إلا بالقياس إلى هذا الجزئي الأساسي . وحينئذ يجوز لنا القول أن الجزئي الأساسي أسبق من الجزئي التابع من الناحية الأنطولوجية والمنطقية [٢] . رأى ستروصن أن الأجسام المادية والأشخاص أمثلة واضحة على الجزئيات الأساسية ، وإن الحركة والإمتداد وخواص الجاذبية والكهربية وما إلى ذلك أمثلة للجزئيات التابعة للجسم المادي ، ولا يمكنك الحديث عن تلك الحالات والخصائص إلا بالقياس إلى الأجسام المادية . والحديث عن الإحساسات والذكريات والإنفعالات ونحوها من أمثلة الجزئيات التابعة بالنسبة للأشخاص ، إذ لا يمكنك الحديث عنها إلا على أنها ما يعيه شخص ومايعاني خبرتها[٣]

---

(1) Ibid., pp. 104 - 5, 110

(2) Ibid., 15 - 17, pp. 39 - 40

(3) Ibid., pp. 89, 115 - 117

ولذلك فقد رأى ستروصن أن تصور الشخص the concept of a persen تصور أساسي أو أولي Primitive concept يمكنك الحديث عنه مستقلا عن حالاته النفسية والعقلية وحوادثه البدنـيـة والفسيولوجية ، بينما لا يمكن الحديث عن تلك الحالات والحوادث إلا بإسنادها إلى شخص معين . لا يمكن تحليل تصور الشخص إلى تصوري العقل والجسم ، بل هو سابق عليهما . نتحدث عن جسم شخص ما وعن عقل شخص ما . ليس الشخص مجرد جسم ولا مجرد عقل وإنما هو تصور أولي تسند إليه نوعان من الصفات : حالات نفسية وعمليات عقلية من جهة ، وحالات وحوادث جسمية من جهة أخرى . تسند إلى الشخص إحساسات وأفكار ووجدانات وانفعالات وإرادات وما إليها ، كما تسند إليه صفات طبيعية كالشكل والوزن واللون ونحو ذلك . ويلزم عن ذلك استحالة تصور الشخص نفساً بلا جسم أو جسماً بلا نفس .

لكنا لا زلنا نريد أن نسأل كيف تصدر عن الشخص حالاته الشعورية ؟ يجيب ستروصن إن من المستحيل أن نجيب عن هذا السؤال بطريقة مباشرة واضحة ؛ يمكننا أن نجيب عليه فقط إذا قدمنا له صياغة كنطية وقلنا « كيف تكون الحالات الشعورية ممكنة » ؟ كان كنط يسأل مثلا كيف تكون قضايا الرياضيات البحتة ممكنة ؟ وكيف تكون قضايا العلم الطبيعي ممكنة ؟ وكيف تكون قضايا الميتافيزيقا ممكنة ؟ لم يكن يشك كنط في أن هذه العلوم قائمة فعلا ، لكنه كان يريد أن أن يسأل ما سر اليقين في قضايا الرياضيات وما سر الإحتمال في قضايا العلم الطبيعي وما سر التخبط في قضايا الميتافيزيقا ، ويجيب بشأن السؤال الأخير أنه لا يمكن إقامة قضايا الميتافيزيقا لأنها قضايا تتناول ما وراء عالم خبراتنا الإنسانية . نعود إلى ستروصن . حين سأل كيف تكون

حالاتنا الشعورية ممكنة ؟ لم يكن يشك في وجودها وإنما أراد أن يعطي لها تحليلا مقبولا ، وبعد أن رأى ما رأى من إجابات الفلاسفة السابقين وإن لم نصل بعد إلى إجابة مقنعة - أجاب ستروصن أن حالاتنا الشعورية ممكنة إذا اعتبرنا تصور الشخص تصوراً أولياً وأن الحالات الشعورية حالات فريدة تسند إليه ، وذلك هو واقع الخبرة الممكنة في الإنسان . الإنسان عند ستروصن كائن مادي لكنه كائن مادي فريد بسبب ما به من حياة نفسية وعقلية تميزه من سائر الكائنات العضوية واللاعضوية .

مراجع الفصل الثامن:

Ayer, A.J, The Concept of A Person and Other Essays, Macmillan, 1963 .

Canpbell, K., Body and Mind, Macmillan, 1970 .

Lewis, D. H., : « Some Observations On Mr. Strawson's Views », in Lewis (ed.), Clarity Is Not Enough, Allen & Unwin, 1963 .

Shaffer, J., Philosophy of Mind, New Jeresy, 1968 .

Strawson, p. F., Individuals : An Essay In Descriptive Metaphysics, Methuen, 1959 .

خاتمـــة

البحث في النفس الإنسانية متعدد الجوانب ، فلها جانب ديني وآخر خلقي ، وثالث يتعلق بعلم الأحياء لتعلقه بمبحث أصل الحياة عند بعض الفلاسفة ورابع فلسفي بحت ، وقد قصرنا بحثنا في هذا الكتاب على الجانب الأخير وحده.والحق أن البحث في النفس بحث في مشكلة ثنائيةالنفس والبدنفي الإنسان كما حددناها وصغناها في الفصل الأول وأردنا في هذا الكتاب اقتراح حل لتلك المشكلة وكان مفتاح الحـــل هو إعتبار القضية « بالإنسان نفس وبدن » أكثر صدقاً من القضيـــة «الإنسان نفس وبدن » والفرق كبير بينهما ، إذ أن القضية الأولى تقترح تصور الإنسان كتصور أولي بسيط يضم في ذاته تصوري النفس والبدن كتصورين مشتقين منه بينما تقترح القضية الثانية البدء بالبحث في تصور النفس مستقلة متميزة من البدن ، فنواجه المشكلات العاتية التي واجهت عدد كبيراً من الفلاسفة السابقين حول وحدة الإنسان وجوهرية النفس وعلاقة نفسه بجسمه .

وكان لنا منهجان في الوصول إلى الحل المقترح .رأينا أولا تحليل الجانب الشعوري في الإنسانإلى عدة تصورات أو موضوعات إبتغاء الفهم والوضوح لجانب واحد متشابك الأطراف : (١) طبيعة الحياة الشعورية في الإنسان ، أهي من طبيعة مادية أم لا مادية . (ب) تصور

الجوهر ، أتسند الحالات الشعورية إلى النفس أو إلى البدن أو إلى الإنسان ككل (حـ) تصور وحدة الإنسان ، ماذا يجمع مختلف حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ويجعلها تنتمي إلى كائن واحد في مختلف لحظات خبراته الشعورية ، بحيث يكون الإنسان هو هو في أوقات متعاقبة. (د) موضوع الإستبطان والسلوك ، هل بالإنسان خصوصية لايعي بحالاته الباطنية سواه ، أم لا معنى للحياة النفسية والعقلية سوى ترجمتها إلى سلوك يراه كل الناس . وأخيراً (هـ) موضوع إتصال النفس بالبدن وكيف يمكننا فهمه .

أما منهجنا الثاني في حل المشكلة فقد كان برهان الخلف : نوجز موقفنا في كل موضوع من الموضوعات التي تعرضنا لها وندعمه بالحجج ، ثم نأتي بالمواقف المعارضة ، نوجزها ونبين ضعفها .

حاولنا في الفصل الثاني توجيه الإهتمام — وكأننا نوجه الإهتمام إلى ما هو بديهي — إلى نقطة بدء يجمع عليها كل الباحثين في مشكلة ثنائية النفس والبدن في الإنسان ، على إختلاف إتجاهاتهم الفكرية ، وهي أن الحياة النفسية والعقلية في الإنسان أمر واقع لاخلاف على وجودها ودافعنا عن القول بأنها من طبيعة لا مادية ، وأوردنا حجتين . الأولى ان حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية لا تقبل الإدراك الحسي من رؤية أو لمس ... كما انها لا توجد في مكان بما يتضمنه الوجود المكاني من إتخاذ أبعاد وشكل ووزن وقبول القسمة إلى أجزاء أو إمكـــان المقياس. (وكأننا كنا في حلبة سباق نجري ثم نكتشف أننا لازلنا واقفين حيث بدأنا ، فقد قال ديكارت منذ زمن طويل إن الفكر في الإنسان لايمكنه أن يكون ممتداً في مكان كما أن المادة لا يمكنها أن تفكر) . يتفق في ذلك الفلاسفة العقليون والتجريبيون ، الإلهيون والطبيعيون ، المثاليون

وكثير من الماديين. الحجة الثانية التي تدعم لامادية الحياة الشعورية في الإنسان هي إمكان التمييز بين المكان - الزمني الطبيعي العام الموضوعي الذي توجد به الأشياء والحوادث الطبيعية ، والمكان الزمني الخاص الذاتي الذي تقوم فيه حياتنا النفسية ، وقد نادى بهذا التمييز فلاسفة وعلماء معاصرون . وإذا لم يكن هنالك إجماع على هذا التمييز تظل الحقيقة الثابتة قائمة وهي أن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية لا توجد في مكان طبيعي ، كما سلف القول ، وإن كانت توجد في زمن طبيعي ، وجودها في الزمن الطبيعي لا يجعلها من طبيعة مادية وإنما يؤكد واقعيتها وأنها ليست وهماً .

وأردنا في الفصل الثالث مواجهة الخصوم ، واخترنا منهم ثلاثة وهم أصحاب السلوكية السيكولوجية و «النظرية الذاتية» وعلم السيبرنطيقا وتؤكد ثلاثتها الطبيعة المادية لحياتنا النفسية . رأت السلوكية السيكولوجية أن ليس لحالاتنا وعملياتنا العقلية من معنى ودلالة غير نماذج معينة من السلوك الصادرة عن الإنسان في البيئة، سواء منها ما يصدر عن السلوك الظاهر للاخرين أم التغيرات الفسيولوجية التي تصيب أعضاء الجسم أو الجهاز العصبي المركزي أو المخ بوجه خاص . وجاءت النظرية الذاتية وكأنها تطور السلوكية ورأت أن السلوكية لاتفسر كل حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية، لكن كل حالاتنا وعملياتنا - ما يتخذ صورة سلوك وما ليس من الضروري أن يكون كذلك - ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة في الجهاز العصبي المركزي أو في المخ وحده، ولذلك حين نريد الإشارة إلى مكان لحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية نجده في المخ التي تصدر عنه تلك الحالات والعمليات، ومن ثم فالعقل هو هو المخ لاأكثر ولا أقل وترى السيبرنطيقا أن تركيب الحاسب الألكتروني والإنجازات الرائعة التي يؤديها شبيهة بتركيب المخ الإنساني والوظائف الفكرية التي يؤديها

بل ان الحاسب يحقق التكيف مع البيئة كما يحقق السلوك الغائي ، وهما أهم خصائص الكائن الحي ، ولذلك يمكن تقديم تفسير آلي علمي تجريبي بحت لكل العمليات العقلية في الإنسان

وقد رأينا أن كلا من هذه النظريات لا تخلو من انتقادات لاذعة فمن أهم ما يوجه إلى السلوكية السيكولوجية أنها فسرت التغيرات الفسيولوجية في الإنسان في إطار آلي بحت يقوم على قانون المنبه والإستجابة، وأنها قدمت تفسيرها بكل ثقة واطمئنان لايعوزه تردد أو احتمال. لكن لاتتفق كل المدارس السيكولوجية التجريبية مع السلوكية على تفسيرها الآلي لعملياتنا الفسيولوجية ، ومن أبرز هذه المدارس مدرسة الجشتالت المعاصرة لها . أضف إلى ذلك أن علماء وظائف الأعضاء أنفسهم — وهم من التجأ إليهم السلوكيون — لم يقبلوا التفسير الآلي البحت لما يقوم به الجهاز العصبي المركزي والمخ بوجه خاص ، كما أنكروا علمنا الدقيق المفصل بكل ما يحدث فينا من تغيرات فسيولوجية . وحين أتينا إلى النظرية الذاتية التي تسوي بين العقل والمخ وجدنا أولا أن أصحاب النظرية ليسوا جميعاً على اتفاق ، إذ رأى بعضهم أن لغة التغيرات الفسيولوجية لا تكفي وحدها لتفسير كل حالاتنا النفسية إذ بها عنصر نفسي خالص لا يقبل التناول الفسيولوجي البحت . وجدنا ثانياً أن كل أصحاب النظرية يؤكدون ضرورة الإستبطان كمنهج للوعي بحالاتنا الباطنية ، ويتعارض ذلك مع القول إن حياتنا النفسية تقبل الملاحظة الفسيولوجية الموضوعية وحدها . وجدنا أخيراً — كما لاحظ النقاد — أن تحقيق الذاتية أو الهوية بين العقل والمخ تحتم أن تحدث الحالات النفسية والتغيرات الفسيولوجية في مكان واحد وزمن واحد، لكن الصعوبات جمة في تحقيق هذا الشرط كما أوضحنا ذلك بتفصيل داخل الكتاب أما عن السيبرنطيقا فقد وجدنا أن علماء وظائف الأعضاء

أنفسهم يرون أن لا أساس لإفتراض وجه الشبه بين الحاسب الإلكتروني والمخ الإنساني وذلك لجهلنا بكثير مما يصدر عن المخ وجدنا ثانياً أن الإنجازات الكبرى التي يحققها الحاسب لا تجعل منه منافساً للإنسان لأنه محروم من الحياة ، ويرتبط بالحياة الوعي والتفكير ، بل لايجري على الحاسب ما نسنده إلى الإنسان من إرادة وإختيار ومسئولية وشكوك واعتقادات ونحو ذلك . بل يمكنك أن تصمم حاسبين وكأنك أمام نسختين من كتاب واحد ، بينما لكل إنسان أو كائن حي فرديته المستقلة .

بعد حديثنا عن واقعية الحياة الشعورية في الإنسان ، تساءلنا في الفصل الرابع — كما تساءل كثير من الفلاسفة — عما إذا كانت حالاتنا النفسية وعملياتنا العقليةهي كل ما نعنيه بتصور النفس الإنسانية ، أم أن تلك الحالات والعمليات حالات وحوادث لجوهر هو النفس ، تتميز من حالاتها وحوادثها . وتصور الجوهر تصور عتيق شائك ، ولا بدمن مواجهته . لقد قسمنا بحثنا عن تصور الجوهر — لأغراض بحثنا — إلى ثلاثة أقسام : الجوهر بوجه عام ، النفس الإنسانية كجوهر وموقف المناطقة المعاصرين من الأساس المنطقي للجوهر كتصور ميتافيزيقي . حين تحدثنا عن تصور الجوهر بوجه عام ، رأينا أنه يمكن رد مختلف معاني الجوهر عند الفلاسفة إلى معنى واحد أصيل ، هو معنى الحمل في المنطق أو الإسناد في اللغة ، أي أن المحمول محتاج دائماً إلى موضوع لن يكون ذاته محمولا ،وكل صفة محتاجة لموصوف ولا معنى للصفة دون لن تصف شيئاً ما . وإعتبر كثير من الفلاسفة أن فكرة الحمل هي الأساس المنطقي لتصور الجوهر ، وإنها تعبر عن حقيقة منطقية لا يمكن انكارها . لكنا رأينا ان فكرة الحمل لا تعبر عن ضرورة منطقية وإن كانت تعبر عن ضرورة

تصورية أي أن تصورنا وإدراكنا الطبيعي للأشياء يقوم في إطارها . رأينا ثانياً أن لفكرة الحمل المنطقية أساساً ميتافيزيقياً ، وهو وجود الأفراد أو الجزئيات المحسوسة ، وأن تصور الفرد أسبق من الناحيتين الأنطولوجية والمنطقية من فكرة الحمل ؛ فلو لم توجد أفراد ، لما بقي هنالك معنى للحمل . وأوضحنا أن ذلك موقف أرسطو الثابت ، وإن كان كل الفلاسفة الداعين إلى أن للجوهر أساساً منطقياً ظنوا خطأ أنهم يعبرون عن موقف أرسطو.

وحين انتقلنا إلى تصور النفس الإنسانية جوهراً ، إستبعدنا أن تكون النفس كذلك ، لأسباب عدة . (١) ليست الحالات النفسية والعمليات العقلية صفات أو أعراضاً وإنما يمكن أن نسند إلى كل منها صفات ، فإن أردت أن نسمي كل حالة أو عملية منها جوهراً فلا بأس عليك ، لكنك حينئذ قد زدت مشكلة الجوهر تعقيداً فأولى بنا أن نرفض جوهرية حالاتنا النفسية وأحداثنا العقلية . (ب) ليس من الممكن أن نوضح تصور النفس جوهراً بصفات أو خصائص أو ملامح تخصها وتحددها وتوضحها سوى أن نقول أنها ما تسند إليها حالاتنا وعملياتنا الشعورية ، ومن ثم غموض التصور . (حـ) لن تكون النفس معياراً دقيقاً لتمييز شخص من آخر ، حيث أن القائلين بجوهريتها ينادون بأنها هي حقيقة الإنسان وماهيته من دون الجسم وبأنها لا مادية لا تقبل الإدراك الحسي ولا يمكننا تمييز شخص من آخر على أساس نفسين لا يقبلان الإدراك الموضوعي . وقد اقتنعنا بهذه الإنتقادات على جوهرية النفس ورأينا أن نقترح أن يكون الإنسان الفرد القائم في الواقع التجريبي — لا النفس — هو الجوهر ، ونكون هنا قد طبقنا تصور أرسطو الأصيل للجوهر بأنه الفرد الجزئي موضوع الإدراك الحسي دون أن نلزم أنفسنا بنظرية أرسطو في النفس . لا نقول أن الإنسان جوهر تستند

إليه حـالاتنا الشعورية كما تستند اليه حـالاتنا الجسمية ، فليس للحالات الشعورية صفات أو محمولات كما قلنا ، وإنما نقول أن تصور الإنسان تصور أولي يعتمد عليه وجود حالاتنـا النفسية وحالاتنا الجسمية بينما هذه الحالات لاتقوم بذاتها . وقد يوحي هذا الموقف بإنكار تصور النفس مفارقة بلاجسم ، لكنا لاننكر ذلك فتصور النفس مفارقة قائمة بذاتها بلاجسم تصور لا تناقض فيه لكن ليس له من معنى في عالمنا الواقع وقد يكون له معنى في عالم آخر.

وجدنا أخيراً أن المناطقة المعاصرين كشفوا عن مشكلات جديدة في موضوع أسماء الأعلام ، وحاولوا حلها ، لكن لم يحدث إجمـاع بينهم على حل ، ولذلك إقترح بعضهم لغة جديدة نستغني فيها عـن استخدام إسم العلم ، حفاظاً على صورية المنطق . ولقد كان لهـذا الإستغناء عن أسماء الأعلام في اللغة دافع ميتافيزيقي هو أنه إذا كان بالإمكان إقامة مثل تلك اللغة فقد زلزلنا أساساً منطقياً جديداً لتصور الجوهر ، حيث أن إسم العلم متميز من الصفات التي تسند إلى مسمى ذلك الإسم . لكنا لاحظنا من الإعتراضات المنطقية على تلك اللغـة الجديدة ، إن إستخدام إسم العلم ضرورة لغوية ، ومن ثم وجدنـا تدعيماً آخر للقول أن الفرد أو الشيء الجزئي – وهو مسمى إسم العلم– تصور لا غنى عنه ، ويظل تصور الإنسان الفرد في الواقع جوهراً.

ولقد واجهنا في الفصل الخامس مشكلة وحدة النفس ،وتتلخص في أن كلا منا يحس إحساساً عميقاً بأنـه هو هو ذات الشخص في مختلف الأوقات على الرغم من تعدد خبراته النفسية وعملياته العقليـة وتباينها وزحمتها وتعاقب بعضها على بعض ، وأن هذاالتعدد والتباين لايبدد وحدته وذاتيته . وكل منا يحس أيضاً أن شخصاً ما هو هو ذات

الشخص في مختلف الأوقـات على الرغم من تعدد خبراته وتباينها وتميزها فهل هذا الإحساس العميق بذاتية الفرد واتصال خبراته ووحدتها حق أم وهم؟ وإن ما يجعل هذه الوحدة مشكلة فلسفية هو المفارقة الواضحة بين الكثرة والوحدة ، أو بـين التغير والثبات . وليست لهذه المشكلة أهميتها الفلسفية فحسب ، وإنما لهـا أيضاً أهمية عملية ، ذلك لأن تطبيق القوانين المدنية جزاءات وعقوبات ومسئوليات ،والإهتمام بالإلتزمات الخلقية مـن إداء واجبات أو وفاء بعهد أوتقديم معونة أومجاملة تفترض إبتداء هوية الشخص الذي يقع عليه تطبيق القوانين أو من توجه إليه هذه الإلتزامات .

رأينا أنه توجد ثلاث نظريات تفسر وحدة النفس ، مايمكننـا تسميتها النظرية الميتافيزيقية ، والنظرية السيكولوجية ، والنظريـة الفيزيائية . ترى النظرية الأولى أن جوهرية النفس هي أساس وحدة الخبرات النفسية والعمليات العقلية واتصالها ، ذلك لأن الجوهر ـ بالتعريف ـ مايكون ثابتاً رغم تبدل الأعراض عليه ، وقد رفضنا هذا الحل لقيامه على جوهرية النفس التي سبق لنا رفضها في الفصل الرابع . أما النظرية السيكولوجية فهي نظرية أصابها تطور منذ نشأتها حتى اليوم ، إخترنا جون لوك ودافيد هيوم ووليم جيمس ممثلين لحلقات نشأتها وتطورها . رأى لوك أن الذاكرة هي مصدر إحساسنا العميق بإتصال خبراتنا النفسيـة والعقلية ، ويمكنني أن أقول بفضل التذكر أن حالاتي الماضية والحاضرة تنتمي إلى وحدي دون غيري . وقد لاحظنا أن لدى إبن سينا بذور هذا الحل . وجاء هيوم فرأى أن وحدة النفس وهم ، ورد ذلك إلى أننا لانكتشف روابط حقيقية بين مختلف حالاتنا النفسية والعقلية ، وجعل الذاكرة مصدر هذا الوهم ، لكنه أحس بضعف موقفه واعترف في نفس الوقت أن ليس لديه نظرية أخرى . فوقع في الشك . أما جيمس

فقد عاد إلى لوك وصحح هيوم – أن الإحساس بالوحدة حق فيه وأن الذاكرةمصدره ، وأن دعوى هيوم بانفصال مفردات حياتنا الشعورية دعوى متكلفة لا تعبر عن واقع ، لأن خبرات الفرد نهـر جاروسيل متصل لا فصل بين أجزائه ووجدنا إعتراضاً هاماً على هذه النظرية السيكولوجية ، وهو أن معيار الذاكرة غير مأمون فكثيراً ما تخدعنا الذاكرة ان لم يساندها معيار آخر يؤكد صدق تقاريرها.وجاءت النظرية الفيزيائية لترى أن ذاتية الجسم الإنساني وإستمرار وجوده وإتصاله هو أساس ثقتنا بوحدة الشخص . ووضحنا مقصود الجسم عند أصحاب النظرية ، رآه بعضهم في الجسم بالمعنى المألوف في حياتنا اليومية ورآه البعض الآخر في نماذج السلوك الصادرة عن الجسم ، ورأى فريق ثالث أن الجسم المقصود هنا هو المخ . المقعد الفسيولوجي لحياتنا النفسية والعقلية . ولقد وجدنا في هوية نماذج السلوك ضعفـاً لأن من الممكن لفرد ما أن يطور نماذج سلوكه ، كما وجدنا أن في هوية المخ حيرة وارتباكاً نشأ عن العمليات الجراحية الحديثة التي يتـم فيها نقل مخ من جسم إلى آخر ، فيصبح الشخص ذو المخ الجديـد حاملا ذكريات الجسم الأول ، فتضيع العلاقات الإجتماعية ، وتضيع معها المسئوليات الخلقية والقانونية . وقد رأينا بعض وجاهة في النظرية الفيزيقية التي تأخذ الجسم بمعنى المألوف .

ولقد اقترحنا حلاً للمشلة نميز فية وعيي بوحدتي وذاتيتي في مختلف الأوقات ، وإدراكي لوحدة الشخص الآخر في مختلف أوقاته أما عن وعيي بذاتيتي كائنا واحداً متصلا فـلا مشكلة فيه ، حيث أصل إلى ذاتيتي باستبطان وبيقين مباشر وذلك بفضـل ذاكرتي التي تربط ماضي بحاضري ، وبفضل إحساسي العميق وعلاقتي المباشرة بجسمي وإتصاله وهويته عبر الزمن مالا يشككني فيه أحد . أما

عن إدرا كي لهوية الأشخاص الآخرين فيقوم أيضاً على مزج الحليين السيكولوجي والفيزيائي معاً ، فإذا رأيت الشخص الآخر يؤكد بأقواله – بفضل الذاكرة – ما نعرفه عن ماضيه ، وإذا رأيته حاصلا على نفس الجسم الذي عهدناه به بإدراكنا الحسي ، يكون الشخص هو هو ذاته في مختلف أوقات حياته .

وقد طرقنا في الفصلين السادس والسابع موضوعاً هاماً يتعلق بفهم حياتنا النفسية والعقلية ، هو موضوع الإستبطان والسلوك ؛ ولتشابكه وتعقيده ، تناولناه في فصلين ، لكن يمكننا هنا تلخيص ما وصلنا إليه . والاستبطان موضوع بحث قديم ويتجمس الكثير من علماء النفس والفلاسفة المعاصرين لتجاهله والنفور منه ، بينما يتحمسون للحديث المفصل في موضوع السلوك. والإستبطان والسلوك كلاهما منهج ومذهب – الإستبطان كمنهج هو الإنتباه إلى مايحدث فينا من حالات وخبرات وتمييزها وتحليلها والحكم عليها،ومع الإستبطان كمنهج نظريتان هما : خصوصية الحياة النفسية والعقلية بحيث لا يعي بها إلا صاحبها ، وتميز تلك الحياة في طبيعتها عن طبيعة الظواهر والحوادث الجسمية الفسيولوجية . أما السلوكية كمنهج فقد نشأت مع إزدهار العلوم التجريبية والفلسفية الوضعية . والسلوكيةسيكولوجية وفلسفية أريد في علم النفس أن نقتصر في دراستنا للحياة الشعورية على ما يبدو لنا في الإدراك الحسي من نماذج السلوك الصادرة عن الجسم ، وأراد بعض الفلاسفة أن تتحلى دراساتهم للخبرات النفسية والعمليات العقلية بالوضوح الكامل والموضوعية المطلقة ، ورأوا أن ذلك يتحقق إذا حللنا خبراتنا الشعورية بلغة السلوك وحده . ومن ثم فقد أنكرت المدارس السلوكية الإستبطان والخصوصية.ومع المنهج السلوكي نظريات سلوكية سيكولوجية ، ونظريات سلوكية فلسفية . أما عن

السيكولوجية فقد أوجزناهامن قبل وأما عن السلوكية الفلسفية فيمكننا الإشارة إلى أهم نظرياتها . (١) ضرورية البدء بالبحث في الإنسان أو الشخص — كما يبدو لنا في واقعه التجريبي — لاالبدء بالبحث في النفس الإنسانية ، ذلك لأن المشكلات العاتية التي لم تجد حلا عند كثير من الفلاسفة السابقين نشأت عن البدء في بحث النفس بالجسم ثم وجدوا أن من المستحيل مثلا حل مشكلة إتحاد النفس بالجسم أو كيف يتألف الإنسان من طبيعتين مختلفتين ونحو ذلك .

(ب) رفض الإستبطان منهجاً للوعي بحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ، وذلك برفض ما يسمى « اللغة الخاصة وهي حديث الإنسان لنفسه وعن نفسه ، وتقديم الحجج التي تنتهي إلى أن اللغة الخاصة التي لا يفهمها إلا صاحبها قد يخدع في استخدام مفرداتها إستخداماً صحيحاً ونريد للغة أن تكون عامة يفهمها الكل (ج) اللغة الوحيدة الدقيقة الواضحة للحديث عن حياتنا الشعورية هي لغة السلوك ، لكن أضاف أصحاب هذه النظرية إلى عنصر الأفعال السلوكية في موقف واطسن عنصر الأقوال وهو التعبير عن حالاتي النفسية في قضايا ، والقول نوع من السلوك ، وأضاف آخرون إلى السلوك الراهن قولا أو فعلا عنصر الإستعداد للسلوك حين يثيرني مثير . ولعل من أبرز من قدم هذه النظريات السلوكية الفلسفية في القرن العشرين فتجنشتين وجلبرت رايل ، وجاء الثاني مطوراً للأول ومتغلباً على كثير من تردده في بعض مواقفه وتناقضاته .

بعد هذا العرض السريع لموضوع الإستبطان والسلوك ، بدأنا مناقشته . وحين تساءلنا ما شكوى خصوم الإستبطان ؟ وجدنا ثلاث إجابات الإجابة الأولى أن لغة الإستبطان ذاتية وما يحيطها من غموض ، وأن نحاول التمسك بأهداب الموضوعية والوضوح المطلق

ويتحققان فيما يقبل التجربة والإدراك الحسي . فذهبنا إلى علماء الطبيعة أئمة الموضوعية والتجريبية نستفتيهم . الإجابة الثانية أن الإنسان كائن حي يخضع لقوانين علم وظائف الأعضاء ولا ضرورة لأفترض عنصر لامادي فيه به خصوصية . فذهبنا الى علماء وظائف الأعضاء نستلهم الرأى. والإجابة الثالثة أن الفلسفة الصحيحة ما إتسمت بوضوح التصور ودقة التعبير دون غموض وإبهام ، فذهبنا إلى الفلاسفة المعاصرين ، خاصة العلميين منهم . حين ذهبنا إلى العمالقة من علماء الطبيعة وجدناهم يؤكدون العنصر الذاتي الذي يتغلغل في كل معرفتنا الموضوعية على نحو يوحي بأنهم أقرب إلى الفلاسفة المثاليين منهم إلى التجريبيين الحسبين ، ذلك حين يعلنون أن الصورة التي نكونها عن العالم الطبيعي إنما هي تأليف عقلي من إحساساتنا وإدراكاتنا وذكرياتنا ، ولذلك فالموضوعية المطلقة في العلم التجريبي لاوجود لها . ومع الذاتية يجري الإستبطان والخصوصية وحين ذهبنا إلى علماء وظائف الأعضاء، وجدناهم يؤكدون أن تركيب المخ وأداءه وظائفه أكثر تعقيداً مما يقوله علماء النفس السلوكيون والفلاسفة الماديون ، لأنه لا تكفينا لفهمه قوانين المنبه والإستجابة الآلية ولا التفسيرات الدينامية الحديثة ، بل لا زلنا نجهل الكثير عن تركيب المخ ووظائفه ، ومن ثم موقف اللاأدرية في تفسير كل حياتنا العقلية بلغة فسيولوجية بحتة ، ولذلك نجدهم محتاجين في تفسير حياتنا العقلية إلى نصيب من التأمل والفروض . بل وجدنا الفلاسفة الذين لهم ميول جارفة نحو الإفادة من معطيات العلم التجريبي ونتائجه ، خاصة في مجال التطور وعلم وظائف الأعضاء — وجدناهم يؤكدون العنصر الذاتي في معرفتنا الموضوعية للعالم الطبيعي ، وأن بحالاتنا الشعورية عنصراً نفسياً خالصاً لايسمح بالتناول الفسيولوجي ، ومن ثم ضرورة الإستبطان .

أما عن الفلاسفة الذين ينبذون الإستبطان وخصوصية الحياة العقلية سعياً وراء الدقة والوضوح الكاملين فقد وجدناهم يسعون نحو المستحيل. أن الغموض الذي في لغة الإستبطان ليس بالغموض المنفر أو المبتذل، ذلك لأنه يمكننا الحديث عن خبرات خاصة ويكون عليها إجماع رغم ذلك ، ولأن اللغة العامة الواضحة الموضوعية تقوم ـ أولا وقبل كل شيء ـ على إدراك حسي وشهادة الغير ، وهي معطيات ذاتية أولا ثم تصبح بالتعميم موضوع إجماع ، فإذا كنت لا أثق بخبراتي الخاصة فلم أثق بخبرات الآخرين .

وفيما يتعلق بتصور السلوكية فقد وجدنا أن النظرية السلوكية لا تفسر كل حياتنا النفسية والعقلية إذ لدينا خبرات لا تفسرها لغة السلوك مثل كثير من إحساساتنا وأحلامنا وخيالنا وتفكيرنا الصامت . ووجدنا أيضاً أن السلوك مرتبط بحياتنا الواعية الشاعرة لكن حياتنا النفسية أوسع مجالا من الحياة الشاعرة إذاً لنا خبرات منسية وأخرى لا شعورية .

ووصلنا من كل تلك المواقف إلى موقف وسط بين أنصار الإستبطان والسلوكيين . اقترحنا ضرورة منهج الإستبطان لوعيي بحالاتي النفسية وضرورة لغة السلوك لإدراكي بخبرات الآخرين .

وتناولنا في الفصل الأخير مشكلة صعبة الحل عند الفلاسفة الثنائيين ، وهي مشكلة العلاقة بين النفس والبدن واتحادهما ، وخلاصتها أن من الوقائع الثابتة عن الإنسان وجود علاقة وثيقة مطردة بين الحالات النفسية والعمليات العقلية من جهة ، والتغيرات الفسيولوجية في الجهاز العصبي المركزي أو في المخ وحده من جهة أخرى ، فما نوع تلك العلاقة ؟ وتزداد المشكلة حدة إذا وصفناها مرة أخرى بقولنا : أما وأن النفس جوهر لا مادي فكيف اتحدت

بالبدن وهو مادي في طبيعته بحيث ألفا الكائن الإنساني الواحد وحدة لا تنفصم في واقعنا التجريبي ؟ وليست الثنائية نظرية واحدة وإنما نظريات شتى ، ولكل نظرية تفسيرها لتلك العلاقة ، مما يتسق ومذهب صاحب النظرية . لدينا أولا نظرية للتفاعل العلي المتبادل أو العلية المزدوجة التي تقول أن النفس تؤثر في الجسم كما أن الجسم يؤثر في النفس تأثيراً علياً (ديكارت) . لدينا ثانياً نظرية الظاهرة الثانوية أو نظرية الأصل والفرع - ومعها نظرية التطور الإنبثاقي - التي ترى أن هنالك تأثيراً عليا من جانب الجسم على حياتنا النفسية والعقلية لكن حالاتنا النفسية والعقلية عاجزة عن أي تأثير على الجسم (سانتايانا ، برود ، فيجل) لدينا ثالثاً نظرية الموازاة التي ترى أن بين حالاتنا النفسية والعقلية من جهة وحالاتنا البدنية وتغيراتنا الفسيولوجية من جهة أخرى ارتباطاً ومصاحبة وتلازماً في الحدوث لكن لا توجد بين النموذجين من الحالات أي علاقة علية (مالبرانش ، سينوزا ، ليبنتز) . وفي كل من هذه النظرية بعض وجاهة ، لكن على كل منها اعتراضات كثيرة تودي بها ، ذلك لأن صياغة المشكلة عند كثير من الفلاسفة الثنائيين تجعلها مستحيلة الحل .

لاحظنا أيضاً أن علماء وظائف الأعضاء وعلماء النفس التجريبي الذين لهم اهتمام بالمشكلة لم يجمعوا على حل محدد ، وإنما ينقسمون شيعاً ، ففريق منهم يذهب مذهب ديكارت بعد استبعاد جوهرية النفس (إكلس) ، وفريق آخر يتفق مع فلاسفة الظاهرة الثانوية أو فلاسفة الإنبثاق (هكسلي) ، ويرى فريق ثالث نظرية الموازاة (جوستاف فشنر ، فولفجانج كوهلر) .

إزاء هذا الموقف الذي لم يحسد عليه الفلاسفة الثنائيون المحدثون وكثير من عمالقة العلماء المعاصرين ، حاول بعض الفلاسفة المعاصرين

تقديم صياغة جديدة للمشكلة قد تؤذن بتلاشي المشكلة أو إمكان حلها ، وهم نموذج الفلاسفة الواحديين ، نختار منهم ثلاثة نظريات : النظرية الذاتية التي تسوي بين العقل والمخ ، وتعبر عن الواحدية المادية ، والنظرية السلوكية الفلسفية وهي نظرية تجريبية . ونظرية الشخص وهي نظرية ميتافيزيقية تجريبية . تقول النظرية الذاتية أن الإنسان جسم وعقل لكن كل ما نسميه حالات نفسية وعقلية ليست إلا تغيرات فسيولوجية في المخ ، أو أنها تصدر عن المخ ، وإذن فلن تنشأ مشكلة العلاقة بين عقل وجسم (فيجل وسمارت) . ترى السلوكية الفلسفية أن الإنسان جسم وعقل ، لكن العقل ليس شيئاً غريباً على طبيعة الجسم داخلا فيه ، وإنما هو مجموعة قدراتنا على السلوك بنماذج معينة أو استعداد لها ، وإذن فقد غابت مشكلة العلاقة بين العقل والجسم . (كارنب ، رايل ، وقد ينضم إليهما فتجنشتين) .

أما النظرية الواحدية الثالثة فهي نظرية الشخص . وقد يكون صاغها عدة فلاسفة من ذوي الإتجاهات الفلسفية المختلفة لكنا نشير هنا إلى الصياغة التي قدمها ستروصن من أكثر الفلاسفة المعاصرين الإنجليز تأثيراً ، رغم صغر سنه . وخلاصة النظرية أنك إذا بدأت في دراستك لطبيعة الإنسان وحياته الشعورية ببحث في تصور النفس متميزة من الجسم في طبيعتها وأنها هي ماهية الإنسان إذا بدأت بهذه الطريقة فلن تجد حلا لمشكلات الثنائية ووحدة النفس وجوهريتها واتصالها بالبدن . يقترح ستروصن أن نبدأ البحث بتصور الإنسان الفرد في الواقع التجريبي تصوراً أولياً بسيطاً لا يمكن تحليله إلى نفس وبدن يتميز كل منهما عن الآخر ، بل أن تصوري النفس والبدن تصوران تابعان له مشتقان منه . نعم الإنسان شيء واحد وحدة مطلقة في عالم الواقع التجريبي لا يمكنك فصل نفسه عن جسمه فصلا تجريبياً ، وذلك ما اكده ديكارت من قبل ، لكن ستروصن يضيف أنه لا يمكنك فصل

النفس عن الجسم حتى من حيث التصور ، تصور الإنسان تصور كائن واحد تعتمد عليه حالات نفسية وعقلية كما تعتمد عليه أوصاف مادية جسمية . ولا تسل كيف ارتبطت الحالات النفسية والعقلية بالإنسان فذلك واقع الإنسان أو واقع الخبرة الممكنة . وإلا فالسؤال لا جواب له ، وسوف سيكون مثل السؤال : كيف اجتمعت الحمرة والإستدارة في التفاحة ، وكيف تكونت الذرة من نواة وإلكترونات وهكذا . وتصور الإنسان على هذا النحو يحل مشكلات عدة لأنه يجعل الإنسان كائناً مادياً لكنه كائن مادي فريد لا تخضع حالاته النفسية لقوانين العلوم التجريبية وإنما به وعي بذاته وله خصوصية حياته العقلية وله قدرة على الإستبطان ، ولا بأس من إدخال تصور السلوك لمعرفة الحالات النفسية للآخرين .

ليست هذه النظرية جديدة كل الجدة فقد بدأها فتجنشتين حين قال « إن الشخص هو النموذج الأصيل للحديث عن حالات النفس وحوادث العقل » ، ليبعد عن الإنسان أنه آلة أو أن الآلة يمكنها أن تفكر ، وبدأها أيضاً رايل حين قال أن « الإنسان ليس بدناً يركبه عقل ، ولكنه إنسان ، وذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره أحياناً » لكن هذين الفيلسوفين لم يتعمقا في التصور البسيط الأولي للإنسان وجاء ستروصن ليقوم بهذا التعميق ولقد استفاد ستروصن أيضاً من ديكارت وكنط ، كما نجد بذور ذلك التصور للإنسان عند أرسطو وسينوزا كما أوضحنا في نهاية الفصل الأول . لقد أخذنا بذرة هذا التصور الأصيل من ستروصن وجعلناه مفتاحاً لحل مشكلات جوهرية النفس ولا ماديتها ووحدتها وخصوصية حياتها ، ما لم يقم بها ستروصن .

ثبت بأهم الأسماء والمصطلحات
ما لم يرد في الفهرس

أ

ب

ت

ج

ح

خ

د


Bibliotheca Alexandrina
1132269